مقالات الفكر الفلسفي المعاصر

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - اسكندرية
ت: ٤٨٣٠١٦٣

اهـــــــداء2005

ا.د.عباس عبد الحميد

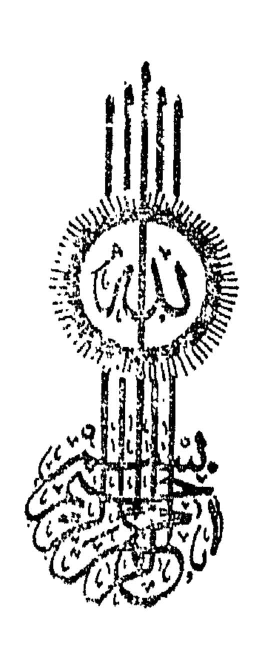
جامعة الإسكندرية

مقالات الفكر الفلسفي المعاصر

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - اسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣



الفصل الاول : حقيقة التفكير الفلسفى ومكانته

تمهيـــد :

معنى الكلام الفلسفى .

الحقيقة العلمية و الحقيقة الفلسفية .

مصادر الفكر الفلسفى .

الفلسفة و المجتمع .

تعريف الفلسفة و وظيفة الفيلسوف .

الفلسفة و الإغتراب .

حال الإنسان المعاصر .

الفصل الثانى : الخلفية الفلسفية للعلوم الانسانية والطبيعية

مقدمة عن دور الإيديولوجيات و الفلسفات السائدة .

طبيعة العلوم الإنسانية .

الأسس الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية و الطبيعية .

الخـــاتمة :

المصادر :

والفلسفة ليست مقالا غامضاً يقتصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة. ويخطىء من يظن أنها تبتعد تماماً عن الواقع وعن الحياة اليومية . فالفيلسوف هو المرشد الذكى الذى يعيننا بكل ما يملك من صفاء الفكر على إدارة شئوننا الخاصة والعامة فى هذا العالم الملموس الذى نعيش فيه .

ومع ذلك فإذا إتصفت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم أو لغة العامة ، فإن مرد ذلك إلى ما يواجهه الفيلسوف نفسه من صعوبة تتلخص فى البحث عما يعطى للوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة بإستخدام عبارات اللغة وكلماتها لما فى ذلك من قصور وضعف .

وقد إعترف الفيلسوف ديكارت بقصور لغة العامة فى عبارة وردت فى كتاب « التأملات » يقول :

« إن الواجب على من تكون بغيته الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة أن يتورع عن أن يلتمس فى صيغ الكلام التى إبتدعتها العامة مظان للشبهات ومواطن للشك » (١) .

وقد إعترف الفيلسوف هنرى برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام فى التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشعورية. يقول فى كتاب « الفكر والمتحرك » :

« التحليل اللغوى هو التعبير عن الشىء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل إن هو إلا ترجمة رمزية . . والتحليل يضاعف من وجهات النظر حول الموضوع

---

(١) ديكارت : « التأملات فى الفلسفة الأولى » ، ترجمة الدكتور عثمان أمين (مطبعة الأنجلو سنة ١٩٥١) ، ص ١٠٥ .

الذى يدور حوله آملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة وهو ينوع رموزه الجديدة ، قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتب عليها أن تظل دائماً قاصرة » .

ومما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية مصدرها صعـــوبة الموضوعات المدروسة التى تتكشف للفيلسوف بالحدس ويتعذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التى تواجـــه الفلاسفة فإنهم حقاً مرشدون أذكياء يكتشفون أمامنا طرقاً جديدة إبتداء مما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلما يعدنا بشىء على الرغم من أنه يحثنا دائما على إتباعه غير أنه ينبغى الإعتراف بما نحس به من متعة لما يبذل هو من جهد فى اكتشاف آفاق جديدة .

الفيلسوف الحق إذن لا يعد بشىء سوى ببذل الجهد نحو تحقيق نسق فكرى معين . وهو فى هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من النـــاس فى عصرنا هذا ، حيث لا يبذل الإنسان أى جهد إلا لتحقيق غايات مباشرة وملموسة . ولهذا تجرأ البعض على القول : « إن مثل الفيلسوف هو كمثل من يسكب الفراغ فى فراغ » .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بمنهج الفلاسفة أو مضمون مقالهم أو غايته . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد فى طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للفلاسفة فى عصر العلم ؟ وهو تساؤل ساذج يكاد يتطابق فى صورته مع تساؤل مماثل هو : لم « الجياد » فى عصر السيارات ؟ إذ طالما أن بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن فى عصر السيارات . صحيح أنه فى المناطق

السياحية يطيب للسائح أن يتنزه بعربة يجرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة مواصلات بقدر ما هى وسيلة ترفيه تذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتنقلاتهم وتشعره بأنه فعلا فى أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة إنتقال سريعة . ولكن هل إقتصرت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه ؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التى يقودها الفيلسوف ؟ هل هى مركبة تثير الغبار وتحدث الضجيج وتعطل المرور وعليها بالتالى أن تنسحب من الطريق لكى لا تعطل أولئك الذين يعرفون — على وجه التحديد — مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكترثون بالفلاسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعاً من الفلسفة نفس الموقف العدائى الصريح ، غير أنهم جميعاً على ثقة من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون عن « بدائل تملأ الفراغ الذى شغلته الفلسفة طويلا » . وهى بدائل مثل علم السياسة والأنثروبولوجيا وسائر العلوم الإنسانية .

ونحن لا ننكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا ننكر الزعم بأنها تحل محل شىء غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الأنساق الفلسفية الكبرى القادرة على تجديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٣١ وماركس سنة ١٨٨٣ .

ويشير جان بول سارتر إلى هـذه النقطة فى كتاب « نقد العقل الجدلى » فيقول :

« إنه لمن الواضح أن عصور الخلق الفلسفى نادرة جداً » إذ من الممكن القول أنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها

بأسماء مشهورة : عصر ديكارت وجون لوك ثم عصر كانط وهيجل وأخيرا عصر كارل ماركس » (١) .

ويقول سارتر عن الماركسية فى نفس الكتاب :

« إن التجرؤ على تجاوز الفكر الماركسى هو — على أسوأ الفروض — عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا فى الفلسفة التى ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا فى تهيئة النظم أو فى إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، واتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفى السائد واستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيده ، وتسنى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يغتذون بتفكير الكبار الذين قضوا نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة ، هو الوسط الثقافى الذى ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذى يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال النسبيون إقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أنى أتحدث عن الوجودية ، فإنى اعتبرها إيديولوجيا . إنها نسق طفيلى يعيش على هامش المعرفة،

---

(1) SARTRE J.P. : " Critique de le Raison Dialectique ", (GALLIMARD, 1960), p.17.

(2) Ibid.

كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها ، (1) .

ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل ماركس . وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيركجارد وهوسرل ووليم جيمس وآخرين، كما شهد تجدد المنهج الفلسفي عند أصحاب الفينومينولوجيا وروا د « الأمبيريقية المنطقية » .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفي تؤدى إلى الخروج من مجالها الخاص كى تتطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن معنى الأشياء وهى فى خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

(١) فهى إما أن تشيد فلسفة خاصة تفرز بدورها إيديولوجيا معينة .

(٢) وإما أن تستعير أساسها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

(٣) أو أنها تتخذ من المجتمع الذى تعيش فيه المصدر الاساسى لما تصدره من أحكام على الأشياء والأحياء . (راجع أيضا البنيوية فى الأنثروبولوجيا للمؤلف ص ص ١٥٢ — ١٥٣) .

ولما كان الطريق الأول مستبعداً تماما بشهادة سارتر فى أقواله سالفة الذكر ، فقد ظهر لنا فى الفكر المعاصر أن الإيديولوجيات تستعير مبادئها فعلا من أنساق سابقة ، فأخذت فى الضعف والاضمحلال يوم بعد يوم وأصبحت عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضاً بسبب غموض الواقع كما سيأتى بيانه . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذى يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة أو السلوك الغالب . وفى هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين

---

(1) Ibid.

تفسر الكون الذى نعيش فيه ، ذلك لاننا على الاحرى « نتوافق معه ، ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق أسباب الحياة مع عادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعية لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تتنزه عن أى نقد كما قبلت الخضوع للروتين اليومى أو رتابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطه . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

معنى الكلام الفلسفى :

من خصائص الكلام الفلسفى أنه لا يقدم صيغاً معرفية صالحة لان تطبق فى أى موقف أيا كان . والمقصود بالصيغ المعرفية القضايا الكلية أو القوانين العامة التى يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفى عن الكلام العـــلمى ، فالاول يتصف بالتفرد والذاتية والثانى يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفى أيضاً هو الكلام الذى ينظر إلى الواقع من خلال محك أو معيار يختلف عن المعايير المعتادة فى الحياة اليومية .

وأخيراً فإن الكلام الفلسفى إنما يعبر عن التوغل بقوة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير (ولو طفيف) فى العلاقات الكامنة فيـه . (أى تغيير العالم بتفسيره) .

والفلسفة بمعناها العام هى كل ما يبرر ما أقـوم به من إختيـار وسط بدائل وممكنات عديدة ألقاها فى ظروف مختلفة . وهـذا يعنى أن الإختيـار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكمن وراءها مجمـــوع ما لدى الإنسان من إتجاهات ورغبات ومواقف . وهذا يعنى أيضاً أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الإختيار يفترض إستخدام العقل كما يفترض حـرية الإرادة ، لذا فإن محرك الفكر الفلسفى هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هى إنجاز ذاتى يعتمد على الحرية والعقل ، ويستخدم كلمات اللغة فى التعبير عن هـذا الإنطلاق .

والتفكير الفلسفى الحق هو الذى يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة أخرى هو الذى لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لا بد أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم ،

وكان الفيلسوف الألمانى « ليبنتز » يتحدث عن هذا الإختلاف فيقول : « إن الفلاسفة هم أشبه بالمتفرجين داخل ملعب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج إلى اللاعبين من زاويته الخاصة التى لا يشاركه فيها أحد » . وهكذا كانت المعرفة الفلسفية هى معرفة للحقيقة من زاوية لا يشترك فيها أثنان .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفى (أو إختلاف الفلاسفة) كتعبير عن تعدد إمكانات الإختيار . وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم بعضها بعضاً .

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فهما عميقاً ـ بل على العكس ـ نجد أن هذا التعدد هو نقطة الإرتكاز التى تميز بين الفلسفة والعلم من حيث أن الفلسفة هى نمط للفكر ينصب على واقع يختلف عن الواقع اليومى ولا يخضع له .

وإذا كان لا بد من إختلاف الفلاسفة فيما بينهم لإختلاف المنظور أو الزاوية التى يهتم بها كل منهم فى دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يخطىء من يظن أن النظرة التركيبية لدى الفيلسوف فى رؤيته للعالم إنما تنشأ إبتداء من حدس ذاتى

يتصف بالخصوصية والجزئية ويتعذر بسببه إلتقاء الفلاسفة أو التواصل بين الذوات . ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق إنما يستهدف بالضرورة توصيل فكره إلى الآخرين . ونلاحظ أن مسألة صعوبة إلتقاء الفلاسفة أو تعذر إتفاقهم لا ترد إلى المقال الفلسفي من حيث هو ولا تنشأ عن إختلاف ملموس فى المعنى أو فى قيمة البراهين ، بل تنشأ عن « قصد » الفيلسوف أو « الهدف » الذى يرمى إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذى يلتف حوله الفكر الفلسفى .

ويتبين مما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل بينهم ، أى أنهم يتواصلون حتى وإن كانوا مختلفين .

الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أى أنها تتعلق بأشياء خارجة عن الذات ولا تفصح إلا عن وقائع العالم الخارجى . أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة من العالم الخارجى بل إنها تبحث عن قيمته ومغزاه وعلله ، أى أنها تضيف إلى العالم الخارجى ما ليس فيه ومن ثم فهى معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته « والحقائق الفلسفية ترتفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تضيء تلك الحقائق الأخيرة بأن تجعلها أكثر معقولية . وهكذا ينتصر المثالى على الواقعى والروح على المادة والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان فى مستوى أرفع من العالم الذى يحيط به » .

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هى غير اليقين بها (لأن هذا الأخير يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريبياً أو

رياضياً إستنباطياً) ، فإنه فى الفلسفة نجد أن اليقين ملابس للحقيقة ومنبثق عنها كما ينبثق الضوء عن الشمس . والحقائق التى يصاحبها اليقين بها تسمى حدسية : والحدس هو المعرفة المباشرة التى لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشيء المعروف أو بعبارة مختصرة - كما يقول البعض - هو إتحاد العارف بالمعروف . وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حدسية ، فالفلاسفة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم فى هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق للآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفى هذا يقول أحد الفلاسفة المعاصرين هو « بردياييف » : Berdyayev

« إننى لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط » .

ويبدو أن كل فلسفة من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية. ويرى « برجسون » أن كل فلسفة هى صادقة فيما تثبته من حدوس أولية وباطلة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ؛ ذلك لأن كل فيلسوف إنما يرى العالم من زاويته الخاصة التى لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فيلسوف لا يمكنه الإدعاء بأنه توصل إلى الحل النهائى للمشكلة موضوع البحث ، إذ أن كل ما يأمله هو أن يشعر القارىء بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضاً أن يكون فى عرضه الفلسفى قد حفز الآخرين كى يدلوا بدلوهم فى خضم المناظرات الفلسفية. ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارىء لا يمكن أن تكون الانساق الفلسفية وما تقدمه من « حقائق » ، بل « المقترحات القصدية » التى تعرض كمجال للإختيار.

---

(١) لزيادة الإيضاح بخصوص هذه النقطة راجع :
« البنيوية بين العلم والفلسفة » للمؤلف (ص ص ١١٩ — ١٥٦) .

ونخلص مما تقدم إلى أن « النسق » الذى يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية ، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح آفاق جديدة .

والفكر الفلسفى يقيم بماله من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقته . فتقييم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ ، لأن ما يهمنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا . فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه . وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صارما فى إستخدام المنهج الذى رسمه لنفسه وأمينا فى سرده لوقائعه ، وهكذا يظهر أن مسألة « الموضوعية » ليست بذات أهمية فى الفكر الفلسفى .

ومن اليسير أن نفهم مصدر القلق لدى أولئك الذين يثيرون مسألة « الموضوعية » فى الفلسفة . فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم ، وهى التى انبثق عنها التساؤل عن أزواج من التقابل بين (الصحيح والزائف) ، بين (الواقعى والوهمى) ، بين (اليقينى والظنى) .

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التعجب والاندهاش . وقد أشار إليه « أفلاطون » و « أرسطو » . وإذا كان الفكر فى البداية يندهش لحركات الأجرام فى السماء كما يندهش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتدرج بعد ذلك إلى التساؤل عن الوجود فى مجموعه وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم .

المصدر الثانى هو الشك . فإذا كانت الدهشة تؤدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية ، فإن تكدس المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتنقيب حتى نصل إلى اليقين.

الشك إذن ملاحق للمعرفة وملازم لها . ونحن لا نقصد به الشك المطلق الذى لا يؤدى إلى يقين كما كان الأمر عند « بيرون » المعاصر لـ « أرسطو » ، بل نقصد به الشك كتمحيص للمعارف وكبحث لمواطن القوة التى يستند إليها اليقين . وهكذا فعل « أفلاطون » حين أقر « هيراقليطس » على أن العالم فى تغير مستمر ثم حدثنا عن عالم المثل أو المعانى الدائمة التى لا يتطرق إليها الشك والتى تضمن للعلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضاً فعل « ديكارت » الذى وجد نفسه أمام معارف علمية وفلسفية أبلاها القدم والتقاليد الأعمى طوال العصور الوسطى فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين فى العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن كل فلسفة عظمى إنما تتضمن فى أعماقها جانباً من الشك .

المصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره . وقد رأينا أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم الخارجي . غير أن الإنسان الذى يلتفت حول ذاته سرعان ما يكون فلسفة المعرفة من نوع جديد .

وقد قامت الفلسفة الرواقية مثلا على الكشف عن مواطن الضعف فى الإنسان واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفى هذا يقول الفيلسوف الرواقى « ابكتيتوس » : أن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعى بمواطن الضعف عند الإنسان وتعلمنا الفلسفة كيف ننجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص . والسعادة الرواقية تتلخص فى عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث .

وقد قامت الفلسفات الوجودية فى العصر الحديث على النظر فى الإنسان

وفى ظروف حياته ومصيره . فنرى « كارل جاسبرس » مثلا يقـــول أن حياتنا العادية التى تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هنـــاك حالات قصوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخـــوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهى حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فينشأ عنها التفلسف . ويبين « كارل جاسبرس » أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان فى إتجاهين: فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا تعذر عليه تبديد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو التفلسف . وعندئذ تنبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائما مهددون من كل جانب ، فيهـــدف التفكير الفلسفى إلى ترويض النفس على الزهد فى المحسوسات والتعلق بعالم الروح .

الفلسفة والمجتمع :

وعلى الرغم من أن الفلسفة لم تحظ بحماية المجتمع لها فى أى عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذى قامت من أجله الحروب أو العلم الذى تخصص له الاعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك فى نظرة المجتمع إلى الأشياء وفى أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضا فى نظمه الإقتصادية .

فنحن مثلا لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التى غلب عليها الطابع الهندسى والرياضى دون أن نفهم فلسفة « ديكارت » التى أثرت حتى فى بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التى نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل « فولتير » و « جان جاك روسو » وغيرهم . وأيضا كانت الثورة الروسية تطبيقاً لأفكار « كارل ماركس » ، وكانت الحروب التى خاضها الشعب الألمانى فى العصـــر الحديث تطبيقاً لفلسفة الألمانى « هيجل » الذى أعتبر تطور التاريخ تطوراً للفكر الإلهى الذى أراد أن يكون الشعب الألمانى سيداً للشعوب .

تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف

إن تعدد المذاهب الفلسفية وإختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن ينعكس على تعريف الفلسفة ذاته وأيضاً على تعريف الفيلسوف ، ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحتى لو تحقق هذا الإجماع مستقبلا فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لنداءات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتساءل عن الإنسان « الفيلسوف » ، من هـو ؟ وإذا كانت الإجابة : أنه الإنسان الذى توصف مواقفه أو إتجاهاته بأنها فلسفية، عندئذ يصح القول بأن جميع الناس فلاسفة لأن كل إنسان يحتفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة وإختلافها بإختلاف الأفراد !

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديمياً فى الفلسفة ، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولا هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه لمن الخطأ الظن بأن لفظ فلسفة هو الذى يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المفهوم فى حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد. وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهناً قانونية أو طبية أو غير ذلك .

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذى يعبر عن رؤيته للعالم إبتداء من نسق معين من القيم . ونسأل : هل يقدم هذا التعريف محكا أو معياراً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هى نعم لأول وهلة ولا إذا أمعنا النظر لسببين :

أولا - أن المحك الذى يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن نعنى

بالحك وسيلة للتمييز بين الأشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة مميزة مثلا تفرق فئة عن بقية الفئات أو شيء عن بقية الأشياء . ونرى أن هذا التعريف لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتعذر الزعم بأن هناك إنساناً يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترتب على ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانيا — لا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجرد نسق من القيم لأن هذا القول لا يوضح مضمون التفلسف . فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من فرد لآخر . وإذا قال قائل : « إن الفلسفة هي هذا النسق من القيم الذي يحكم جميع أقوالي وتصرفاتي » ، فإن في هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه في جميع الحالات ولدى جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف .

الفلسفة إذن لا تنحصر في إمتلاك نسق من القيم يطبق على جميع ما يطرأ من مشكلات .

يتضح مما تقدم أنه من المتعذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التي يتحدد بها تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا . ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف الوضعي أو التجريبي أو الماركسي . فالفيلسوف الوضعي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقا . والتجريبيون المنطقيون (أصحاب حلقة فيينا) يثبتون أن قضايا الفلاسفة تتجرد من المعنى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه التحقق العلمي . والماركسي يرد الفلسفة إلى « برجماسية » سياسية واقتصادية تستند إلى علم الإجتماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يحللون اللغة بهدف توضيحها فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغي أن يخضع لقواعد محددة وإلا فإنه لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أي فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم

إقتناعنا بها أى تزكيتها والإنتماء إليها . ونلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض لنسق القيم المخالف له بصورة مشوهة عندما يطبق عليه معاييره هو . وخير مثال لذلك أرسطو فى عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن معظم مجالات المعرفة ينبغى أن تخضع لمعايير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى لا تخضع لمعايير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها الفلسفة فإن حقيقتها ستظل وتدوم طالما داوم الإنسان على الوعى بذاته وطالما إكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

الفلسفة والاغتراب :

إتهمت الفلسفة بأنها مجرد لغو ـ وهذا الإتهام قديم بدأه السفسطائيون وصفقت له الدهماء .

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل وراءه فضلا عن خطورته : فالفلسفة تزعم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة، فى حين أن مثل هذه الحقائق ينبغى ألا تتكشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة . وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل وإخضاعها له . وفى القرن السابع عشر إستهدف بسكال أن يقضى على العقلانية الحديثة وهى ما زالت فى المهد عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها « ظنية ولا فائدة فيها » .

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هــذا التساؤل :

ما قيمة الإستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية ؟ وأى مقال فلسفى يملك القوة الآمرة التى تسيطر على عملية الإختيار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات الجامحة والحاجات العديدة ؟

وهنا أيضاً نجد أن الإنسان الغارق فى الماديات يؤكد بتساؤلاته ضعف المقال الفلسفى ويرى أن التوقف عنده مضيعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف نتصور مجموعاً لأنشطتنا تغيب فيه الفلسفة ؟

نلاحظ أنه فى جميع شئون حياتنا وفى كل ما نقوم به من نشاط يتوفر عادة عنصرا — الإيجابية والسلبية — فى نفس الوقت . وليس هناك أى قاعدة تحكم أى تتابع لحالات النشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التتابع وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن تتكشف لنا حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلى :

الإنسان فى إنتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقوم بذلك لا شعوريا . فهو فى استخدامه لإحدى وسائل النقل العام ينشغل بمطالعة الصحف ، وينتقل بنظراته عبر النافذة القريبة من حين لآخر ، ويسجل فى وجدانه صوراً تتطابق مع ماسبق أن أكتسبه من خبرة فى رحلته اليومية . ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان فى التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للمجموع الذى تكون لدينا تدريجيا أثناء الرحلة اليومية . وفى هـذه الرحلة يمكن أن يشبه نشاط الوجدان بآلة تختزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل مختزن من المعطيات .

ويحدث نفس الشىء — كل صباح — إبتداء من سماع جرس المنبه وحتى

الخروج إلى العمل . فأنا أقوم بعدة أضرب للنشاط لا يبرر ظهور أحدها إلا الانتهاء من سابقه ، إذ يقوم كل نشاط على أنقاض نشاط سابق يكون منه بمثابة المحرك أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعى أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره يتكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب فى نفس الوقت ، فالإنسان قلما يكون هو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة من المثيرات والإستجابات التى تكون فى مجموعها ما نسميه الحياة اليومية .

وهكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هى فى حقيقتها وليدة « العادة » - ولولا تكون العادة لاستوجب ذلك إعادة إختراع مستمرة لتلك التحركات ، وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطاق .

وينبغى أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسى فى الإبقاء على تلك الآلية التى تتميز بها إستجابات الإنسان الحاضر . ويتجلى ذلك فى العقول الالكترونية والآلات الحاسبة التى تسلب الإنسان قدرته على التفكير ، كما يتبين ذلك فى مثال التفكير الرياضى كما يلى :

الإنسان الرياضى فى معالجته للتمارين الهندسية عليه أن يستعين فى الحل بنسق من النظريات والقواعد التى يطبقها بطريقة تكاد تكون آلية . لأن الأمر لا يتطلب سوى إستعادتها من الذاكرة ، أعنى باعتبارها أدوات جاهزة للحل لا نبذل جهداً فى البحث عن أصولها ولا مجال لأن ينشغل تفكيرنا بذلك . والوصول إلى الحل يعنى كشف حالة جزئية تتطابق مع نسق ملقن ومدروس . ومثل الرياضى فى ذلك كمثل من يطابق بين صور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المختزنة كما رأينا فى حالة الرحلة إلى العمل اليومى .

ونلاحظ أن هذا المثالي للتفكير الرياضي يمكن أن ينسحب على التفكير العلمي بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس في جوهره سوى تطبيق لأنساق ومعارف كلية على حالات جزئية .

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما يستمتع بحرية حقيقية في ممارساته . وهو إذا كان بصدد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف الثقافة التي تحتضنه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هي حياة الإنسان المعاصر ، تكاد تشملها الآلية في كل نواحيها ، ولهذا فهي حياة مغتربة إذا خلت تماماً من التفلسف ! فالتفكير الفلسفي يعني ممارسة عقلية أكثر عمقاً بفضل ما يلتزم به من إتجاهات نقدية .

الانسان المعاصر وحاجته الى الفلسفة :

لاحظ الانثولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفتقر إلى القدرة على تحمل التغير ، أي أنها تتصف بالثبات والتحجر في أنظمتها وممارساتها ، فيأتي سلوك الأفراد متطابقاً مع أنماط سبق إعدادها ، بل يأتي هذا السلوك معبراً عن طاعة عمياء لما ارتضته الجماعة . (أليس في هذا تعميم لنظرية « المطابقة » اليومية ؟) . ولاحظ الإنثولوجيون أيضا أن أي « حدث » في هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذي يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذي (يفرز) الإنسان . وحسبنا أن نذكر المجتمعات الدينية المغلقة على ذاتها في الهند وأيضاً المجتمعات التي عرفتها الصين قديماً كأمثلة جيدة لثبات الأنشطة وتحجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التي وصلت إلى الذروة في تطبيق التكنولوجيا في مختلف سبل الحياة لا ترتد هي الأخرى إلى الهاوية ـ أي تموت كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تفقد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلاق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهي من المعايير الثقافية والتقنية التي أعدت مسبقاً ، والتي يستجيبون لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان في مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرنيتيقية ، أو ربما تفوقت عليه فعلا بعض الآلات التي سعى جاهدا إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصوص هذه التساؤلات أنها تكشف عن طبيعة الحياة في الواقع اليومي الذي نعيشه على مستوى الفرد والجماعة . وإذا اعترض بأنها تغفل الوعي البشري الذي لا تتوفر عليه الآلة مهما تطورت ، فإننا نقول أن هذا الوعي في حقيقته وفي ظروف المجتمع المعاصر ربما لا يتعدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية (للجهد) البشري المعاصر وهو ما وصفناه آنفا .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغي الإعتراف بأن الواقع اليومي ليس هو المجال الأوحد للنشاط الأصيل للإنسان لأنه في حقيقته ليس سوى المظهر الخارجي لهذا النشاط . ففي الحياة مع الواقع اليومي نلاحظ أننا لسنا بصدد وعي مؤسس ، بل وعي يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر في نسق الواقع يأتمر بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعي أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد إستقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يؤكد حقيقة هذا الاستقلال ؟

إن إستقلال الوعي ليس في حقيقة أمره سوى التفلسف ، فالفلسفة هي الإلتزام بالنظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز الملموس وتبحث في الأعماق . إذ يحلق

الإنسان فى آفاق تنسيه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفلسف تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية فى بحر من الإغتراب . وباستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تضفى معقولية جديدة على الأشياء ، فتخرج بها عن مجرد عناصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالأنا من حلبة الحتمية وصراع الأضداد .

وليس للإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كى يعرف إتجاهات الواقع الملموس ويكشف عن آلياته الأساسية ، وإلا ضاعت جهوده — بسبب الجهل — فى ردهات الإغتراب . ولهذا ، فإن الذات المتفلسفة ينبغى أن تتصف بالمثابرة فى طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار فى الوجود .

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الحتمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية إمتداداً للواقع الذى نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تتعدى نطاق الملموس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بالدرجة الأولى تصفية الاغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تحدد بنيات (أو بناءات) المستقبل إبتداء مما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يعنى هذا التحديد أن يكون المستقبل إمتدادا للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هى التى أوجدته .

ونخلص من هذا العرض إلى أن التفلسف ليس شيئا آخر سوى الوعى بالاغتراب ومحاولة تصفيته ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة - هى قصدية خالصة تهدف إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحل محل التتابع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الحتمى .

الفصل الثاني

الخلفية الفلسفية للعلوم الإنسانية والطبيعية

(من منظور بنيوي)

مقدمة عن دور الايديولوجيات والفلسفات السائدة :

إن المعرفة الإنسانية على إختلاف فروعها لم تظهر إتفـــاقاً ، بل إنها تظهر نتيجة تصميم أو عزيمة أو قصد إلى المعرفة . والتصميـــم أو القصد ليسا فى نهـاية المطاف سوى خطة للعمل تتضح فيها البداية والنهاية والهدف .

ونلاحظ أن هذا الجانب الفكرى أو التصورى عند العالم أو التقنى لا يمكن - فى أى عصر من العصور - أن يشذ عن التصورات السائدة والأنمـــاط الفكرية الرائدة ، بل إنه ينبثق عنها ويتأقلم معها وينفذ مشيئتها (إن صح هذا التعبير) . وهذا يعنى - بعبارة أخـــرى - أن المفكر أو العالم لا يمكن أن يشذ عن الروح العلمية السائدة أو إيديولوجيا العصر أو فلسفته . وبإختصار فإنه ينبغى أن نقرر أن مسار الأبحاث فى المجالات العلمية المختلفة مدين فى توجيهه وتحـديده إلى تلك الخلفية الفلسفية .

وتاريخ الفكر البشرى غنى بالأمثلة الموضحة لذلك :

فقد كانت الميتافيزيقا اليونانية القديمة تقرر سلفاً بأن العـــلم لا ينصب على الموضوعات المتغيرة ، لذا بحث العلم دائماً فيما هو ثابت منذ بارمنيدس(٥٤٠ — ٤٥٠ ق.م) .

فالمثل الثابتة عند أفلاطون تتضمن العلم الحقيقى ، والعلم الحقيقى عند أرسطو

ينصب على الجواهر الثابتة والتصورات العامة . وقد ظل الأمر كذلك حتى ظهور طبيعيات نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧ م) .

وكان عصر النهضة الأوربية قد شهد نهضة حقيقية — في مجال العلوم التجريبية لم تلبث أن وئدت وهي ما زالت في المهد . نذكر منها أبحاث كوبرنيق (١٤٧٣ — ١٥٤٣) ، وكبلر (١٥٧١ — ١٦٣٠) ، وجاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) . نقول أنها قد وئدت لأن المناخ الفكري السائد أو النحل (بكسر النون وفتح الحاء) السائدة قد حالت دون إستمرار هذه الأبحاث: فقد اتهم جاليليو بالخروج على الدين لقوله بمذهب « كاذب ، مناف للكتاب المقدس . وعندما سمع ديكارت بإدانة جاليليو ، وكان قد توصل إلى نتائج مماثلة في رسالته « عن العالم» ، كتب إلى صديقه الأب مرسن في ٢٢ يوليو سنة ١٦٣٣ يقول : « أدهشني هذا إلى حد كدت معه أن أصمم على إحراق أوراقي ... وإني لأعترف أنه إذا كانت (حركة الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتي باطلة كذلك ... ولما كنت لا أريد أن يصدر عني قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقرها الكنيسة فإني أفضل أن ألغي هذا القول على أن أظهره مشوهاً » .

وهكذا تحولت أبحاث ديكارت إلى نظرة لا تهتم بالوقائع المحسوسة وإنما تهتم بالأفكار المجردة .

ونلاحظ أن تلك النظرة الشاملة التي تلغي الوقائع المحسوسة لصالح العقيدة أو النحل هي التي أجلت البحوث التجريبية إلى بدايات القرن التاسع عشر . كما كانت تلك النظرة هي نقطة البداية في ظهور ما يسمى « بعصر العقل » أي العصر الذي ساد فيه الإستدلال العقلي المجرد أو المقال العلمي المفارق للأشياء المحسوسة . ومن منطلق هذه النظرة فصل ديكارت بالحدس العقلي لأول مرة بين طبيعتين

متباينتين تماماً فى الإنسان :

(النفس الإنسانية باعتبارها فكراً محضاً، والجسم باعتباره إمتداداً فى المكان).
وعلى الرغم من هذا الفصل أو هذا التحديد النظرى لطبيعة النفس ، فإن علم النفس التجريبى لم يظهر إلا فى القرن التاسع عشر ، بعد أن تغيرت مقولة العصر ، أى بعد أن أصبحت العين المفتوحة لا الفكرة الواضحة هى معيار اليقين .

ونلاحظ أن «عصر العقل» (١) ، وهو الذى سمح بالفصل بين النفس والجسم ، سمح أيضاً بالفصل بين الكلمات والأشياء ، فأصبحت السيادة فى مجال المعرفة لمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام . فأما العلوم التى كانت تتناول ما أسماه ديكارت بالطبائع البسيطة فهى تلجأ للرياضيات الكلية ولمنهجها العام وهو الجبر . وأما العلوم التى تدرس « الطبائع المركبة » ، فإنها كانت تلجأ لمنهج التصنيف الذى يعتمد على نسق الرموز . وهذه الأخيرة هى العلوم التى يكون موضوعها بمثابة إلتقاء بين التجربة والتمثل العقلى . وبوجه عام ، فقد كانت العلوم الرئيسية التى عرفها « عصر العقل » هى علم النحو العام وعلم التاريخ الطبيعى وعلم تحليل الثروات (أو ما نسميه الآن علم الإقتصاد) ، وكلها كانت تستخدم منهج التصنيف والرياضيات الكلية ومنهجها العام هو الجبر . وهكذا نجد أن الخلفية الفلسفية للعلوم فى عصر العقل قد فرضت منهج التصنيف والتجريد وتحليل التشابه والتغاير .

أما ما يميز نظرة العصر الحديث التى انبثقت عن فلسفات كانط وهيجل فهو ما يلى :

---

(١) يطلق على عصر العقل أيضاً اسم العصر الكلاسيكى وهو الفترة الزمنية التى تبدأ بتاريخ وفاة الفيلسوف ديكارت سنة ١٦٥٠ م . وتنتهى مع أحداث الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م . (راجع البنيوية بين العلم والفلسفة) للمؤلف ص ١٢١ .

اولا : الإنتقال تدريجياً من « التمثل » المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهر عند ديكارت إلى « التأويل » الذى يمثل أساساً منهجياً عند كل من نيتشه وفرويد.

ثانيا : خضوع الأشياء لقوانين الصيرورة بدلا من خضوعها لقواعد التصنيف .

ثالثا : حلت دراسة « الوظائف » بعد ظهور علم البيولوجيا محل دراسة « الصفات » التى اقتصر علم التاريخ الطبيعى على الكشف عنها .

رابعا : ظهر علم الإقتصاد ، وكان التساؤل عن « الإنتاج » و « العمل » يحل محل التساؤل عن « الثروة » ، وهو ما تميز به « علم تحليل الثروة » فى العصر الكلاسيكى .

خامسا : ظهر علم فقه اللغة على يد جريم Grimm وشليجل Schlegel ورسك Rask وبوب Bopp فى القرن التاسع عشر ، وهؤلاء تحولت اللغة على أيديهم الى كيان مستقل عن الإنسان أو مجرد وساطة ضرورية لإمكانية المعرفة بعد أن كانت نسقاً للتمثلات أو الأفكار الواضحة عند ديكارت وتلامذته .

سادسا : ظهر الطب الحديث بعد إكتشاف علم التشريح المرضى على يد بيشا Eichat . وهذا العلم هو الذى أرسى المبادىء الأولى لوضعية المعرفة الطبية . وكان قد تعطل ظهوره بسبب العقائد والأحكام السابقة التى حالت دون فتح الجثث إلى أن أصبح الموت موضوعاً للمعرفة الفلسفية وفى هذا يقول أليبير Alibert فى كتابه « تصنيف الأمراض » :

« عندما إمتد ضياء الفلسفة إلى آفاق الشعوب المتحضرة . أصبح من الممكن للنظرة الفاحصة أن تنتقل بين رفات جسم بلا حياة ، كانت فريسة الدود فأصبحت

منبعاً لا ينضب للعديد من الحقائق النافعة ، (١) .

مما تقدم يتضح لنا أن النظرة الفلسفية (أو الخلفية الفلسفية) فى أى عصر من العصور كانت دائما هى القائد والرائد والموجه لمسيرة العلوم على اختلاف فروعها .

ولكن لما كان الفيلسوف هو ابن مجتمعه ووليد عصره ، فإنه لابد إذن من الاعتراف بأن وراء النظرة الفلسفية يوجد خلفية أخرى سابقة على الفلسفة ربما تعذرت على التحديد أو التعريف ، وربما تولدت عن عناصر متباينة هى ما نطلق عليه أحياناً إسم « روح العصر » أو « النحل » السائدة .

طبيعة العلوم الانسانية :

رأينا أن وظيفة الفلسفة لا تقتصر على تأسيس المذاهب وتوجيه المعرفة ، خصوصاً وأنها النظرة التى تتعدى الحدود وتتجاوز الملموس وتبحث فى الأعماق. إنها تستهدف ضمن مباحثها دراسة بعض النواحى المعرفية المتصلة بالعلوم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص من حيث شروط موضوعيتها ، وظروف الملاحظة أو التجريب فيها ، ثم تقويم نتائجها .

وينبغى أن نقرر سلفاً بأن ظهور العلوم الإنسانية أو على الأحرى إنفصالها عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر إنما هو نتيجة طبيعية لنمو روح جديدة مهدت لها الثورة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر وتمخضت عما عرف باسم النزعات الإنسانية .

---

(1) J. L. ALIBERT : " Nosologie naturelle ", (Paris. 1817), I, P.LVI.

راجع أيضاً ص ٢٤٤ من « البنوية بين العلم والفلسفة » للمؤلف .

وينبغى أن نقرر إبتداء كذلك بأنه لا اختلاف من حيث الطبيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية .

فمن الواضح أن الظواهر الاجتماعية تتوقف على جميع صفات الإنسان بما فيها العمليات السيكوفيزيولوجية ، كما أن العلوم الإنسانية كلها إجتماعية إذا نظر إليها من ناحية أو من أخرى ، ومن ثم ، فإن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الإنسان ما يتصل بمجتمعه الخاص ، وما يتصل بتكوين طبيعته الإنسانية بوجه عام . ولما كانت الطبيعة الإنسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد فى عصر روسو ، لذا فإننا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والأخرى المسماة إنسانية.

ومع ذلك ، فإن بإمكاننا أن نقسم العلوم الإنسانية إلى قسمين كبيرين :

أولا : ما يستوفى منها شروط العلم لأنه يبحث عن قوانين الظواهر البشرية فى المجالات المختلفة للنشاط الإنسانى ؛

ثانيا : ما لا يستوفى هذه الشروط .

والقسم الأول تندرج تحته علوم تبحث عن علاقات كمية تتصف بالثبات ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية أو بواسطة اللغة المتداولة .

ومن أمثلة هذه العلوم علم النفس وعلم الإجتماع وعلم دراسة السلالات (الإثنولوجيا) وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان .

إن البحث عن « قوانين » لا ينفصل عن خاصية أخرى أساسية تميز هذه الفئة من العلوم، أقصد إستخدام المناهج التجريبية . وهو إما تجريب محض كما هو الحال فى علم النفس بمعناه الحديث وإما تجريب بمعناه الواسع أى ملاحظة منهجية وتحقق

احصائى Verification وتحليل التغاير وضبط علاقات التضمن .. الخ . كما هو الحال فى علم الإجتماع .

الخاصية الثالثة ، وهى لا تنفصل عن الاثنتين السابقتين ، تنحصر فى حرص هذه العلوم على أن تنصب الأبحاث فيها على قليل من المتغيرات . ولا شك أن فصل المتغيرات فى العلوم الإنسانية ليس سهلا كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تظل مثلا أعلى .

والعلوم الباحثة عن قوانين لا تهمل البعد التاريخى فيما تدرسه من ظواهر . فمثلا علم اللغة يهتم بتاريخ اللغات ، وعلم النفس الإرتقائى يدرس تطور السلوك . وفيما يختص بالنمو الفردى لظواهر مثل اللغة والذكاء يمكننا الرجوع لجانب تاريخى يتكرر مع كل جيل ويمكننا ضبط عمليات النمو بحيث يكون الهدف من الدراسة هو البحث عن قوانين هى قوانين النمو .

أما فيما يختص بالجانب التاريخى الجمعى مثل تطور اللغات بوجه عام أو تطور البناءات الإقتصادية ، فإن الباحث فى هذه الحالة أيضاً إنما يبحث عن قوانين .

أما القسم الثانى من العلوم الإنسانية وهو القسم الذى لا يستوفى شروط العلم فمثله العلوم التاريخية والعلوم القانونية ، ونبدأ بالاولى :

العلوم التاريخية :

وتطلق هذه التسمية على الدراسة التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية ومظاهرها المختلفة خلال الزمن — حياة الافراد الذين انطبعت آثارهم على الحياة الاجتماعية ، وأعمالهم ، والأفكار التى كان لها أثر دائم ، والفنون والعلوم ، والآداب والفلسفة والديانات ، والنظم والتبادل الإقتصادى

وغيره . وهذا يعنى أن التاريخ يغطى كل ما يخص حياة الجماعة فى قطاعاتها المنعزلة أو المترابطة .

ويجدر الإشارة إلى أنه يوجد إختلاف ملموس بين العلوم التاريخية والعلوم الباحثة عن "قوانين . فهذه الأخيرة إذا قدر لها أن تهتم بالأطراد الزمانى إلا أن جهدها ينصب دائماً على إستخلاص قوانين . ولذا فهى تفصل المتغيرات التى تسمح بالحصول على هذه النتيجة . وإذا وصلت مثلا إلى قوانين التتابع أو التوازن فإنها تكون قد أهملت الحالات الفردية التى لا تتكرر ، أى تهمل ما يسمى بالمصادفة ».

وإذا كانت علوم (القوانين) لا تهتم بالمضمون الفردى والجزئى بقدر إهتمامها بالعمليات الكلية ، فإن هدف المؤرخ هو على العكس تماماً لأنه لا يجرد الواقع من المتغيرات وإنما يهتم بالحالات الفردية الملموسة بكل ما تتضمنه من تعقيد وأصالة لا يرد إلى بساطة القانون العام . وإذا إضطر المؤرخ إلى اللجوء إلى القوانين التى تساعده فى فهم الأحداث ، فإنه لا يهدف إلى القوانين من حيث هى بقدر ما يهدف إلى الصفات الخاصة بالأحداث الفردية من حيث هى فردية . وغنى عن البيان أن المحتوى الفردى للأحداث هو الذى يهم المؤرخ ، وهو محتوى لا يحسب وإنما يكون ويهدف التاريخ فعلا إلى تكوينه .

ومهما كان من علاقة بين علوم (القوانين) والعلوم التاريخية وحاجة كل منها إلى الأخرى ، فإنه لا بد من القول بأن التجريد الضرورى للأولى يقابله عودة إلى الوجود المشخص لدى الثانية . ومن ثم كانت العلوم التاريخية ذات أهمية خاصة فى معرفة الإنسان تختلف بلا شك عن إستخدام القوانين .

وإذا كنا أحياناً نستعير كلمة « قوانين » فى التحدث عن « قوانين التاريخ »

فإننا نلاحظ أنه إذا لم تكن الإستعارة هنا محققة لأهداف سياسية فهى تشير على الأقل إلى إطراد معين كما هو الحال فى علم الإجتماع أو علم الإقتصاد . والإطراد الملاحظ هنا يدخل بالضرورة فى مجال علوم القوانين التى يمكن أن يطبق مناهجها المؤرخ نفسه إن أراد أن يكون عالم إجتماع أو عالم إقتصاد .

ونلاحظ أن هناك تياراً معاصراً يهدف إلى جعل التاريخ علماً قائماً على الكم . غير أنه يخشى من أن يؤدى هذا التيار إلى جعل التاريخ بعداً جديداً لعلم الإجتماع أو علم الإقتصاد .

العلوم القانونية :

هذه العلوم تتميز بنوعية خاصة إذ أن نسق المعايير Normes الذى يفصل بين الحق والباطل يختلف تماماً عن قوانين العلم الوضعى . فهذه القوانين الأخيرة تعتمد على حتمية سببية ، وقيمة الحقيقة فيها ترد إلى التوافق بينها وبين الوقائع التجريبية . أما نسق المعايير فهو نسبى ، وما يفرضه من إلتزامات يظل سارى المفعول رغم مخالفة البعض له .

وهناك دراسة تاريخية للقانون باعتباره مجموعاً من المؤسسات التى تتابعت على مر العصور . وهى دراسة موضوعية تعتمد على تحليل المعايير التى سادت فى المجتمعات خلال الزمن ، كما تهتم بتحليل الوقائع الاجتماعية التى ترتبط بتركيب أو بوظيفة هذه المعايير . ويطلق على هذه الدراسة « علم الإجتماع القانونى » .

وقد لاحظنا من هذا التقسيم أن علوم الفئة الأولى هى الوحيدة المستوفاة لشروط العلم لأنها هى الوحيدة الباحثة عن قوانين فى المجالات المختلفة للنشاط البشرى . وقد أحرزت هذه العلوم تقدماً ملحوظاً أثرت به المعرفة الإنسانية

بفضل إقترابها من المثل الأعلى الذى حددته لنفسها . وسنبحث الآن فى العوامل التى ساعدت على هذا التقدم :

إن أول هذه العوامل هو الميل إلى المقارنة . وهذا الميل ليس طبيعياً أو تلقائياً كما قد يظن خطأ . فالميل الطبيعى والتلقائى عند الإنسان هو مركزية الذات وإطلاق الأحكام العامة إبتداء من الحالات الفردية والجزئية . وقد تقدمت العلوم الإنسانية عندما تخلصت من مركزية الذات ، ولم يكن ذلك بالأمر الهين . إذ نجد جان جاك روسو يتخيل الإنسان « الهمجى الطيب » على أنه سابق على أى مجتمع . وعندما يتحدث عن صفاته الأخلاقية والعقلية ينسى أنها من نتاج الحياة فى جماعة . إن هذا « الهمجى الطيب » هو تخيل أقرب إلى مركزية الذات بدليل أنه يشبه جان جاك روسو إلى حد كبير .

وقد تخلص علم النفس من مركزية الذات عندما تنبه لعيوب « الاستبطان » وعندما إستخدم المنهج الموضوعى القائم على الملاحظة وإجراء التجارب إلى جانب المنهج الثانى ؛

العامل الثانى فى تقدم العلوم الإنسانية هو الإتجاه التاريخى المقارن . وقد دخلت الأبحاث الإنسانية فى نطاق العلم عندما إكتشف الباحثون أن الحالات الفردية أو الظواهر الإجتماعية المعاشة ما هى إلا مراحل متقدمة لتطور لا بد من معرفة مراحله الماضية . ولا شك أن هذا الإتجاه يتضمن الإبتعاد عن المركزية المرتبطة بالذات كما أنه يقدم نمطاً جديداً فى تفسير الظواهر .

فعلم اللغة مثلا قد إستفاد من الوثائق المكتوبة التى تركها الأقدمون لكى يكشف عن اللغات الأم ، كما أن علم الإجتماع قد أستطاع بدوره الحصول على وثائق عديدة عن ماضى مجتمعاتنا وأيضاً عن الحضارات الماضية .

وعلى الرغم من أن الفيلسوف هيجل كان أول من تنبه إلى أهمية البعد التاريخى فى دراسة المجتمعات وذلك من خلال تطبيق الجدل على الصيرورة الإجتماعية (فى مجال التصورات وليس فى الواقع كما فعل ماركس فيما بعد) ؛ إلا أن العلوم الإنسانية ما زالت مدينة بحق إلى نظرية داروين فى تطور الكائنات العليا .

ويظهر أثر نظرية داروين فى علم النفس مثلا على إعتبار أن الحياة العقلية والسلوك مرتبطان عن قرب بالحالة العضوية . بل إن داروين نفسه هو واحد من مؤسسى علم النفس المقارن وذلك بدراساته عن مظاهر الإنفعالات . والحقيقة أننا إذا كنا نجهل الكثير عن الوظائف العقلية والعاطفية لإنسان ما قبل التاريخ فإن فكرة التطور قد أثارت هذا الإتجاه نحو دراسة الفترات الاولى من النمو العقلى وهو ما يسمى بعلم نفس الطفل أو علم النفس التتبعى .

العامل الثالث فى تقدم العلوم الإنسانية هو تحديد المشكلات المدروسة مع ما يتطلبه ذلك من إجراءات منهجية : فالإتجاه الوضعى مثلا يجد فى رسم الحدود التى تفصل العلم والمسائل العلمية عن المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية . غير أننا نلاحظ أن هذه الحدود تتغير دائماً : فمنهج « الإستبطان » الذى يعتبره أوجست كونت فى عداد المسائل الميتافيزيقية ، اعتبره بينيه Binet بعد نصف قرن لا غنى عنه كمنهج علمى .

ونلاحظ أن علوماً مثل علم النفس وعلم الإجتماع والمنطق لم تنفصل عن الفلسفة لأن موضوعاتها ذات طبيعة علمية مائة فى المائة ، كما أنها لم تنفصل لتحظى بدقة وضبط لا مثيل لها فى الفلسفة ، بل إن وجه العلم على حقيقته قد انكشف للدراسات الإنسانية عندما انفصل ما يمكن التحقق من صدقه عما هو مجرد تفكير

أو حدس ، عندئذ استطاع الباحث أن ينشىء مناهج خاصة تتأقلم مع معضلاته وموضوعات بحثه .

الاسس الابستمولوجية للعلوم الانسانية والطبيعية :

من المعروف أن العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الإستدلالية . وحسبنا فى بيان ذلك أن نشير إلى ما أحدثه الإغريق القدماء من تقدم فى الرياضيات والمنطق . ورغم تأملات الطبيعيين الاولين السابقين على سقراط ، بل وأرشميدس نفسه ، فإنه كان ينبغى الإنتظار حتى ترسى دعائم علم الفيزياء بمعناه التجريبى فى العصر الحديث (١) .

وقد تأخر التجريب بالنسبة للإستدلال لاسباب ثلاثة على الأقل كشفت عنها ابستمولوجيا العلوم الإنسانية :

السبب الأول هو أن النفس الانسانية تميل بطبيعتها إلى أن تحدس الواقع وأن تقرن الحدس بالإستدلال أكثر من ميلها إلى التجريب .

والسبب الثانى هو أن العمليات الإستدلالية أكثر سهولة من التجريب .

والسبب الثالث هو أن التجريب يفترض وجود خلفية منطقية ورياضية للتمكن من إجراء التجارب .

ونلاحظ أن هذه الاسباب الثلاثة تنسحب بوجه عام على مجال العلوم الإنسانية خصوصاً إذا وضع فى الإعتبار صعوبة المشكلات المدروسة مع إمكانية ممارسة الحدس المباشر مما أخر الحاجة إلى التجريب . ومما أخر التجريب أيضاً فى

---

(١) ينبغى أن نشير إلى أن العالم الإسلامى قد شهد ظهور العلم التجريبى بمختلف فروعه قبل أوربا بعشرة قرون تقريباً .

العلوم الإنسانية تعذر الإلتزام بالموضوعية عندما يكون الموضوع المدروس متصلا عن قرب بالذات الدارسة أو عندما تكون الذات الدارسة هى نفسها موضوع الدراسة ، كما هو الحال فى علم النفس وعلم الاجتماع .

وعلى الرغم من الصعوبات الخاصة التى تتصل بأبحاث العلوم الإنسانية فإنه لا يسعنا إلا أن نقرر مع جان بياجيه :

« إذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكوينها . إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالى بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذى ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة ».(1)

وفى هذا البحث عن ابستمولوجيا العلوم وما تستند إليه من خلفية ينبغى أن نشير إلى مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، وهى من المسائل المتصلة بالإيديولوجيات .

فهى لا تظهر مثلا فى الأوساط التى لا تهتم بالتأمل الميتافيزيقى مثل البلاد الانجلوسكسونية والجمهوريات الشيوعية : فعلم النفس مثلاً فى هذه البلاد يعتبر شريكا فى علوم الطبيعة وأيضاً فى العلوم الإجتماعية . أما فى البلاد الجرمانية واللاتينية ، وهى التى يميل مفكروها إلى الخوض فى مسائل الميتافيزيقا ، نجد مذاهب كثيرة تصر على إثبات التباين بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، خصوصاً وأن علم النفس فى هذه البلاد كان لفترة طويلة مرتبطاً بالفلسفة .

ومهما يكن من شىء ، فينبغى أن نقرر بوجه عام أن نقطة الإتصال الأساسية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان إنما تتمثل فى تبادل مناهج البحث. فعلوم الإنسان

(1) Jean PIAGET : " Epistémologie des sciences de l'homme"; GALLIMARD: 1972: p. 42.

تستخدم المنـــاهج الإحصائية وحساب الإحتمالات ، وأيضاً نماذج مجردة سبق تطويرها فى ميدان العلوم الطبيعية .

غير أن القائلين بنوعية خاصة لعلوم الإنسان يعترضون بأن هـذه الأمثلة لا تثبت إلا وجود إتجاه طبيعى تخضع له خطأ علوم الإنسان . إلا أننا لا نعدم الرد المقنع لكى نطمئن أولئك الذين يرون فى هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية ، والقضاء على أصالة السلوك الإنسانى : فقد وجد أن علوم الإنسان قد إستعارت من علوم الطبيعة ذلك الأنموذج الكبير الذى يجمع بين الإستدلال المنطقى الرياضى وبين التجربة .

غير أن هذه العلوم قد اختارت أيضاً أن تكون لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة ، وهذه الأخيرة قد ظهرت فى حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة ، إذ أمدتها بحلول لم تكن متوقعة فى بعض مسائل عجزت عنها الطرائق الطبيعية (١) .

وقد قدمت « السيبرنتيقا » خدمة أساسية لكل من علوم الإنسان وأيضاً لعلوم الطبيعة ، خصوصاً البيولوجيا . وهى تعد مثلا لعلم نتحير نحن فى تحديد مكانه بين علوم الإنسان أو علوم الطبيعة .

ورغم أن السبرنتيقا تصب إهتمامها على مشكلات الإعلام وأيضاً مسألة « التوجيه » ، إلا أنها بالنسبة لهذه المسألة الأخيرة لا تمثل إنبثاقاً مباشراً عن علوم الإنسان ، لأن الإنسان يفكر غالباً فى توجيه العقول الإلكترونية أكثر من تفكيره فى توجيه نفسه .

(1) Ibid, P. 96,

ونلاحظ أن العلوم التى جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان تقوم بتدريسها كليات العلوم ، ويطلق عليها إسم « علوم طبيعية » أو « علوم مضبوطة » . غير أنه للحق نقرر أن كل علم تجريبى هو فى الحقيقة « تقريبى » وليس « مضبوطاً » ، فصفة « الضبط » تنطبق على الرياضيات فقط ، وهذه الأخيرة تتعدى التجربة الفيزيائية بكثير وليست مشتقة منها .

والقول بأن الرياضيات « مضبوطة » يعنى أنها والمنطق شىء واحد ولكن ما المنطق بدون الإنسان ؟

إن المنطق فى صورته الحالية هو علم البديهيات ؛ وهو أيضاً علم لوغاريتمى متصل بالرياضيات ، ويدرس حالياً فى كليات العلوم تحت إسم المنطق الرياضى . وعلى هذا فهو ينتمى إذن إلى العلوم المضبوطة . وإلى جانب تطبيقاته الرياضية ، فقد عرفت له إستعمالات عديدة فى الفيزياء وحتى فى البيولوجيا . وطبقاً لوجهة النظر هذه ، فإنه ليس سوى فن إجرائى يمكن مقارنته بنظرية المجموعات أو الجبر بوجه عام ، وهو بذلك يظهر وكأنه لا يخص علوم الإنسان !

غير أنه فى المنطق لا ينبغى أن نهمل الإنسان : لأنه إذا كان المنطق نسقاً من البديهيات ، فعندئذ لابد من الرجوع لبداهة الإنسان التى هى سابقة على البديهيات . وإذا كانت البناءات المنطقية ـ الرياضية للعقل البشرى أصبحت ضمن موضوعات الدراسه فى علم النفس والانثروبولوجيا الثقافية وعلم الإجتماع المعرفى ، لذا فإنه من المرفوض قطعاً فصل المنطق عن علوم الإنسان . وبإختصار فإن المنطق ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الإنسان .

وهكذا يتضح لنا أن علوم الإنسان تحتل مكانة مفضلة داخل نسق العلوم وذلك رغم كونها أكثر صعوبة وتعقيداً من غيرها . وهى بإعتبارها علوم الذات الدارسة التى تكون باقى العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع .

الخاتمـــة

تبين لنا فى هذه الجولة السريعة أن طبيعة التفكير الفلسفى تظل هى هى قديماً وحديثاً وفى الزمن المعاصر . كما أصبح واضحاً لدينا أن المدارس الفلسفية المختلفة — على ما بينها من تباين وخلاف فى المقاصد والأهداف — تكاد تتفق ضمنا على أن الوظيفة الأولى للفلسفة هى الوصول إلى تنسيق عام للقيم الإنسانية .

وهذا التنسيق يتضمن بالضرورة ما اكتسبته البشرية من علوم ومعارف ، وما تيسر لها إستخدامه من وسائل المعرفة . ومن هنا برزت أهمية الفلسفة وقيمة الفيلسوف باعتباره المرشد الذكى والموجه الأمين لمسيرة الفكر والتقدم .

وقد تبين لنا أيضاً أن الفلسفة لا تنشأ فى فراغ ، بل إن ظهورها يتحدد بفترة زمنية وظروف خاصة بالمجتمع ، وهو ما يطلق عليه اسم روح العصر . فمثلا كانت روح العصر السائدة عند قدماء اليونان هى التى أيدت الحكم بإعدام سقراط رغم براءته التى صدقت عليها جميع العصور . وقد كانت هذه الروح من إفراز مجتمع يقدس المادة وينأى عن الفضيلة ، وهو المجتمع الذى أنجب السفسطائيين كما هو معروف .

وإذا كان السفسطائيون قد خلصوا إلى القول باستحالة المعرفة إمعاناً فى بلبلة الأفكار وتأكيداً لإرادة القوة ، فإنهم بذلك قد أعدوا ومهدوا لظهور روح علمية مضادة ، وذلك عندما تهيأت الأذهان لقبول رد فعل جديد على يد عملاقين عظيمين هما أفلاطون وأرسطو اللذان بررا إمكانية العلم وأدركا اليقين عندما تنصب المعرفة على الموضوعات الثابتة دون المتغيرة .

وإذا كانت وظيفة الفلاسفة منذ القدم تنحصر فى الحفاظ على ما حققته البشرية من مكاسب ، وتأمين ما تتطلع إليه من مستقبل تسانده القيم ، فإن ما ينتظر الفيلسوف فى زمننا المعاصر من أعباء إنما يتجاوز هذا المستوى ويتعداه إلى حد بعيد : فعصرنا قد إمتلأ دخاناً وضجيجاً . والكل يتحدث عن ظاهرة « إغتراب الإنسان المعاصر » ، وهذا « الإغتراب » ليس شيئاً آخر سوى تعذر المبادأة الفردية وضياع الحقيقة بسبب تعذر الرؤية أو إنعدامها فى عصر تحكمت فيه وسائل الإعلام والتوجيه : فهذه الأخيرة أصبحت هى المحددة للأفكار والممارسات والأذواق وحتى الأمزجة . وعصرنا هو عصر تفتيت المعرفة بسبب الإفراط فى التخصصات الدقيقة ، إذ أصبح الدارس فى العلوم الطبيعية لا يعى الهدف من تخصصه ، وقد ينقاد أحياناً للتطبيقات العملية دون أن يدرك ما لها من تبعات فى صالح البشر أو ضد مصلحته .

لهذا كله صار عمل الفيلسوف شبيهاً بالمغامرة لأنه يناطح هذا الواقع القائم الذى خلفته أدخنة المصانع ووسائل الدعاية والإعلام .

المصـــــادر

أ — مراجع عربية :

١ — عثمان أمين : « ديكارت » ، القاهرة سنة ١٩٤٢ .

٢ — عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة سنة ١٩٤٤ .

٣ — عثمان أمين : « التأملات فى الفلسفة الأولى » ، سنة ١٩٥١ .

٤ — عبد الغفار مكاوى : « لم الفلسفة ؟ » ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

٥ — عبد الوهاب جعفر : « البنيويه فى الأنثروبولوجيا » دار المعارف بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

٦ — عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » دار المعارف بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

ب — مراجع اجنبية :

1 — J. PIAGET : « Epistémologie dés sciences de L,homme », (GALLIMARD, 1972).

2 — J.P. SARTRE : « Critique de le Raison Dialectique ». (GALLIMARD, 1960).

3 — J. LACROIX : « Panorama de la Philosophie francaise contemporaine » (Paris, P.U.F., 1966).

4 — J. VIET : «Les Sciences de l'homme an France», (Mouton, Paris, 1966).

5 — M. MERLEAU-PONTY : « Eloge de la philosophie », (GALLIMARD, 1965).

6 — A. VERGEZ : « La Philosopie en 1500 citations », (Fernand Nathan, 1965).

7 — A. ROLINET : « La Philosophie francaise», (P.U.F, 1966).

الكانطية الجديدة

الكانطية الجديدة

Néo - Kantisme

تمهيد :

يطلق اسم الكانطية الجديدة أو المذهب النقدى الجديد Néo - Criticisme على مجموعة من الحركات الفكرية التى سادت فى ألمانيا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ،وعلى وجه التحديد فى الفتره من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠م . وتجتمع هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو «العودة إلى كانط» . وهذا الشعار أطلقه الألمانى أوتو ليبمان سنة ١٨٦٥ بمدينة ستوتجارت(١)، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا ممن عرفوا باسم الكانطيين الجدد ، وجدير بالذكر أنه قد عمل بهذا الشعار خارج ألمانيا فلاسفة من أمثال رينوفييه وهاملان بفرنسا (٢) وفيدنسكى وشلبانوف فى روسيا (٣) .

وقد وقفت هذه الإتجاهات الفكرية فى مواجهة المذاهب الميتافيزيقية التقليدية. وكانت تؤمن بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات «العلم» إن هى سايرت منهج كانط النقدى . وعلى هذا ، فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجسيداً لما تنبأ به كانط

---

(١) أطلق هذا الشعار فى كتاب له بعنوان :

Otto Liebmann : «Kant Und die Epigonen» , (Stuttgart , 1865) .

(2) Renouvier : (1815 - 1903) .

Hamelin : (1856 - 1907) .

(3) Vedensky : (1856 - 1925) .

Chelpanov : (1862 - 1936) .

من أن فكره سوف يؤتى أكله فى خلال مائة عام (٤).

ولعلنا لسنا بحاجة هنا إلى أن نتحدث باسهاب عن الفيلسوف كانط، فالقارىء - إن أراد - يمكنه أن يرجع إلى العديد من الكتب العربية التى تناولت هذا الفيلسوف بالدراسة والتحليل والترجمة (٥) وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الألمانى كانط (١٧٢٤ — ١٨٠٤م) قد غير مسار الفكر الأوروبى ، ووجه الأذهان إلى دور الإنسان فى تركيب المعرفة ، كما لفت الانتباه إلى المعرفة القبلية ، فمهد بذلك لأبحاث كانت بمثابة إرهاصات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية فى القرن التاسع عشر. وحسبنا كذلك أن نشير إلى ماذكره جان بول سارتر من أن تسمية العصور بأسماء فلسفية يجعلنا ننتقل مباشرة إلى عصر جديد بإسم «كانط» فى عصر ديكارت وجون لوك (٦). وحسبنا أخيراً أن نكرر ماقاله كارل ياسبرس بشأن عمانوئيل كانط وأهمية فلسفته وأعماله النقدية ، يقول :

«لقد خطى كانط بأعماله خطوة فى ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم . وربما لم يحدث شىء منذ أفلاطون يضاهى انجاز كانط من حيث الآثار البعيدة المدى التى أسفر عنها . ليس فى ميدان التقنية والسيطره على الطبيعة، وإنما فى صميم الإنسان وبالنسبة لاسلوب تفكيره ووعيه الذاتى وأفكاره

---

(4) LEWIS WHITE BECK: « Neo Kantianism» in (Encyclopedia of philosophy, London, 1967) ·

(٥) يمكن للقارىء أن يرجع لمؤلفين عرب كتبوا عن كانط مثل الدكتور محمود زيدان والدكتور زكريا ابراهيم والدكتور عثمان أمين

(6) SARTRE: «Critique de la Raison Dialectique», « Gallimard 1960) , p. 17.

ودوافعه وإرادته الطيبة (٧) .

كان كانط إذن هو عملاق الفكر الاوروبى الذى ترك بصمات لاتمحى عبر الزمان .

وفى حين أن المفكرين بعد كانط قد تأثروا جميعاً به، إلا أن البعض منهم لم يعبأ بنقده للميتافيزيقا وظل يفلسف على طريقة المثاليين . وهذا الاتجاه المثالى هو الذى عرف باسم «المثالية الالمانية» ، والمصطلح يشير على وجه الخصوص إلى إلى ثلاثة من المفكرين الالمان هم فختة ، وشلنج ، وهيجل (٨) .

وقد زعم البعض أن «المثالية الالمانية» كانت حركة مغايرة تماماً لفكر كانط وبالتالى لاتمت إليه بصلة . غير أن مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين يجمعون على أن المثالية الالمانية ظهرت انطلاقا من بداية فلسفية كانطية . والدليل على ذلك أن «الكانطية الجديدة» قامت ـ فى بدايتها على الاقل ـ كحركة احتجاج ضد التطور المثالى الذى آلت إليه فلسفة كانط عند المثاليين الالمان (٩) والدليل على ذلك أيضا أن المثاليين الالمان قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم لروح النقد الكانطى .

وربما كان التعقيد الذى لاتخلو منه فلسفة كانط من الاسباب التى أدت

---

(٧) ذكر هذا النص أو فى شولتز . «كانط» ، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٥) ص ٧ .

(8) Fichte (1762 - 1814)
Schelling (1775 - 1854)
Hegel (1770 -1831)

(9) Christoph Wild: «L'Heritage de Kant» in (Bilan de la théologie Casterman , paris 1970) , p. 255 .

إلى التباين والاختلاف فى وجهات نظر من تتلمذوا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم . غير أن هؤلاء قد تميزوا بوفائهم لروح الفلسفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى كانط من مصطلحات وما اشتهر فى كتاباته من نصوص ، حتى أنهم أسسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم «فقه اللغة الكانطية» . وكانت هذه الدراسة تستهدف الاهتمام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأويلها بدقة لم يسبق لها مثيل من قبل ، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المؤلفين القدامى وأيضا فى دراسة نصوص الانجيل ومن أمثلة هذه الدراسة المتأنية لنصوص كانط ما نشر للمؤلف الالمانى هانز فيهجنز من تعليق فى مجلدين على الصفحات السبعين الاولى من كتاب «نقد العقل الخالص» (١٠) .

ظهور الكانطية الجديدة

على الرغم من أن كتابات الكانطيين الجدد قد بدأت فى الظهور منذ أواخر القرن الماضى ، إلا أن هذه الكتابات ظلت غير معروفة لدينا لانها لم تترجم إلى إحدى اللغتين الانجليزية أو الفرنسية لاسباب كثيرة . ومع ذلك ، فقد ترجم كتاب كاسيرر عن فلسفة الصور الرمزية منذ فترة قريبة . (ومن المعروف أن كاسيرر ظل يعيش فى المهجر منذ أن تولى هتلر السلطة فى ألمانيا) .

ولم يكن فكر الكانطيين الجدد متقوقعا على ذاته أو منغلقا بالنسبة لمقتضيات العصر ، وذلك لانه كان ثمرة الانفتاح الثقافى والاجتماعى الذى شهدته ألمانيا فى

---

(10) Commentar zu Kants «Kritik der reinen Vernunft,» 2 vols Berlin and Leipzig, 1881-1893. (Encyclopedia of philosophy),op'cit

القرن التاسع عشر والذى تمخض عن التقدم العلمى على وجه الخصوص . لقد كانت الكانطية الجديده اتجاها أكاديميا انطبع به الفكر فى ألمانيا لفترة طويلة بفضل المجلات المتخصصة التى أصدرتها الجماعات الناطقة باسم الكانطيين الجدد فى كثير من المدن الألمانية : ففى مدينة ماربورج Marburg ظهرت مجلة العمل الفلسفى Philosophische Arbeiten ، وفى مدينة Heidelberg ظهرت مجلة «العقل» Logos وفى مدينة Gottingen ظهرت مجلة « البحث الفلسفى » Philosophische Abhandlungen (١١) . وكانت المذاهب الفلسفية تعرف بنسبتها إلى الجامعات التى صدرت عنها فاتسع نطاق المدارس الفكرية المنبثقة على كانط حتى بلغ عددها سبع مدارس . وكان الخروج على أى منها والانضمام الى اخرى يماثل تماما الخروج على الكنيسة أو على أى حزب من الاحزاب السياسية (١٢).

ونلاحظ أنه رغم تباين أنماط التفكير عند الكانطيين الجدد رغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتقون فى التفافهم حول فكر كانط: يستلهمون مبادئه ، ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلومه. ويظهر ذلك فى المقال الافتتاحى لمجلة مدرسة ماربورج حيث كتب هرمان كوهين وبول ناتورب :

«إن أتباعنا الحقيقيين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتالى ... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلا لأنها بمثابة النظرية التى تكشف عن

---

(11) Lewis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op. Cit .
(12) Ibid.

مبادىء العلم والثقافة ،،(١٣)

ويظهر من هذه العبارة أنها تردد فعلا ما سبق أن التزم به كانط ، فالفلسفة ينبغى أن ترتبط بالعلوم القائمة ، والفليسوف لايعيش فى برج عاجى، وإلا فمثله كمثل من يسكب الفراغ فى فراغ كما كان حال « المثالية الألمانية » التى عجلت بظهور الكانطية الجديدة .

لقد أطلق شعار العودة إلى كانط فى منتصف القرن التاسع عشر بعد أن بلغ الفكر الفلسفى أدنى درجة من الضعف والتخلف بسبب عودة المثـــالية المطلقة وبسبب تقلص « الواقع » على يديها حتى أصبح لايتجاوز حـدود « الأنا » (١٤) وقد أطلق شعار العودة إلى كانط أيضاً بعد أن فشلت المثالية المطلقة فى مواجهة الاتجاهات المـادية التى تستند إلى تقدم العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المتطورة . كما كان الشعار موجهاً أساساً لدحض النتائج الجـوفاء التى توصل اليها الفكر المجرد عند هربارت وترايس وشوبنهاور بالاضافة إلى ثلاثى المثالية الألمانية الشهير (١٥) .

---

(13) Philosophische Arbeit:n , Vol. I, No . I, 1906 .
ذكره لويس بيك فى «دائرة معارف الفلسفة» (لندن)

(١٤) من المعروف أن أبحاث الفلسفة المثالية تستند إلى «الأنا». وكان ليفى ستروس مؤسس «البنيوية»فى فرنسا يقول عن «الأنا»أنها ذلك الطفل المدلل الذى شغل المسرح الفلسفى مدة طويلة ، وحال دون القيام بأى عمل جاد لرغبته فى الاستئثار وحـده بكل انتباه . زكريا ابراهيم ، « مشكلة البنيه » (مكتبه مصر)ص ٥ .

(15) Herbart (1776 - 1841) .
Tries (1779 - 1850)
Schopenhauer (1788 - 1860)
أما الثلاثى الشهير فهو مكون من فختـه وشلنج وهيجل كما سبق بيانه.

نلاحظ إذن أن الظروف الثقافية السائدة هي التي حتمت ظهور حركة الكانطيين الجدد ، بل ان هذه الظروف هي التي حتمت المنهج والمضمون اللذين حددا مسار الابحاث الكانطيه الجديدة. ففي مجال الابحاث في العلوم الطبيعية مثلا كان المنهج الرياضي هو السائد، وقد اعترف بمشروعية تطبيقه في جميع المجالات التي تستهدف معرفه الواقع . أما مجالات الابحاث التي تتجاوز حدود العلم التجريبي فقد أطلق عليها اسم « علوم الروح » .

وفي ظل هذه الظروف الثقافية ، فقدت الفلسفه مشروعية وجودها إلى جانب العلوم ، ومن هنا ظهر الاهتمام بكتاب « نقد العقل الخالص » ، وهو من أهم كتب كانط ، على اعتبار أنه إنجازفلسفي ينصب على العلوم من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو يجعل للفلسفة مهمة علمية مستقلة .

وإذا كان على الفلسفة أن تتنازل عن مجالات البحث في « الطبيعة » أو « النفس » لسائر العلوم المتخصصة ، فإنه ليبقى عليها بعد ذلك رسالة علمية مؤكدة وهي البحث في نظرية المعرفة العلمية ذاتها .

وقد كان في العوده إلى كانط تراجع الى نظرية المعرفة العلمية ، كما كانت هذه العودة تعني رفض جميع اتجاهات الفلسفة المثالية كما سبق أن قدمنا .

غير أن العودة إلى كانط لم تكن تعني عند الكانطيين الجدد اقتناعاً كاملا بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة تتوقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لايتطلع الباحث الكانطي إلا إلى المساهمة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل !

ان الاقتناع بفكر كانط كان اقتناعا بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي « تبرير مشروعية المعرفة العلمية » . ولقد بدت لهم هذه النقطة غير قابله للرد أو المراجعة ، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها كانط في جوانب عده .

ولقد تحددت علاقة الكانطيين الجدد بكانط فى مضمون التساؤل الذى وجهه أحدهم وهو فيندلباند ، يقول : كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نجرؤ على تجاوزه ؟؟ (١٦)

لقد كان المبدء الأساسى الذى قامت عليه فلسفة كانط متضمناً فى كلمة « النقد » ، ولقد فهم الكانطيون هذا المبدء وعملوا به . وهو لايشير إلى وظيفه سلبية للفلسفه بل إنه على العكس يكشف عن الدعائم القوية التى تبرر المعرفة .

« والنقد » يكشف عن تواضع الفيلسوف ويباعد بينه وبين المزاعم الباطلة التى جعلت من التفلسف منهجا متعاليا ومن الفلسفة منبعا خالصا لمعرفة من نوع خاص لاعلاقة لها بالعلم أو المعرفة العلمية .

إن الأطروحة الأولى التى تقدمها الفلسفة النقدية هى التسليم بصحة المعرفه العلمية القائمة ثم انبثاق التفكير الفلسفى عليها وابتداء منها .

أما الأطروحة الثانيه فإنها تتصل بنمط التفكير الفلسفى ذاته . ذلك أن الفكر النقدى يستهدف أساساً تبرير صحة المعرفة القائمة . وهو لذلك يكشف عن المبادىء التى تستند اليها ، كما أنه أيضاً يختص بفحص المبادىء القبليه للمعرفه .

ويتضح مما تقدم أن الفلسفة النقدية «واقعية تجريبية» من حيث أنها تنطلق

---

(16) Windelband (1848 - 1915)

كان وندلباند من أكبر مؤرخى الفلسفه فى عصره.وهو لم يؤلف نسقا فلسفيا كاملا ، غير أن بعض أفكاره كان لها دور مؤثر لدى أتباعه فى مدرسه هيدلبرج .

من المعرفة العلمية القائمة فعلا . وهى «مثالية ترانسندنتالية» من حيث أنها تفتش فى المعرفه القائمة عن الأسس التى تبرر مشروعيتها ، فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة (١٧) .

وقد نجح المنهج النقدى لأنه حقق استقلال الفلسفة فى مجالات بحثها بالنسبة لمجالات العلوم . فالفلسفة هى التفكير النقدى الذى يكشف عن المبادىء القبلية لكل معرفة علميه وغير علمية. ولذا فإن الفلسفة النقدية قد اختصت بمنهج يختلف عن مناهج العلوم ، ولها رسالة تختص بها أيضا من دون العلوم . ومن ثم فإن الفلسفة قد تفقد كينونتها وتفقد بالتالى مبررات وجودها إن هى سايرت «الواقعية الساذجة» التى تزاحم التخصصات العلمية وتحاول تفسير الطبيعة . وهى ربما فقدت كينونتها أيضاً إذا استعارت المناهج العلمية كما فعلت الاتجاهات الوضعية .

وينبغى أن نلاحظ أخيراً أن الاستقلال الذى حققته الفلسفة النقدية لم يكن غاية فى ذاته ، بل هو شرط مسبق لكل عمل فلسفى مثمر ، ذلك لأن الهدف الأول والملح هو أن نكشف من خلال تحليل المعرفه عن هذا الجانب الصامت (فى المعرفة) والذى يقع على عاتق الفيلسوف أن يبينه . إن تحليل المعرفة هذا إنما يشكل المضمون الاساسى للفلسفة النقدية ذاتها .

التمهيد للفكر الكانطى الجديد

إذا كان الانتاج الفكرى الذى قدمه الكانطيون الجدد لم يزدهر إلا فى الربع الاول من القرن العشرين ، فإنه قد ظهرت قبل ذلك بوادر للعودة إلى كانط كانت

(1[illegible]) Christoph Wild : «L'Heritage de Kant», Op.Cit. p. 257.

تسبيقا أو إرهاصا للحركة الفكرية الجديدة . وقد ارتبطت هذه الارهاصات الكانطية بأسماء مفكرين وعلماء من أمثال إدوارد زيلر ،وكينوفشر ، وهلمهولتز وفريدريك لانج . وسنتحدث بإيجاز عما قدموه من اسهامات (١٨) :

ادوارد زيلر Zeller (١٨١٤ – ١٩٠٨) :

كتب مقالا عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة هيدلبرج ، وأكد فى هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالأبحاث الابستمولوجية يعنى العودة إلى كانط .

كينوفيشر Kuno - Fischer (١٨٢٤ – ١٩٠٧) :

هو أستاذ أوتو ليبمان صاحب شعار «العوده إلى كانط»وكان من أكبر مؤرخى الفلسفة فى زمانه . أصدر كتابا عن «الفلسفة النقدية» ظهر بمدينة هيدلبرج سنة ١٨٦٠ يعتبر أهم ماكتب فى هذا الموضوع . وقد أثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج كانط .

وفى سنة ١٨٦٥ تزعم فيشر مناظرة كبرى عن كانط اشترك فيها أدولف تريندلنبرج Trendelenburg ، وكانت المسألة الرئيسية فى المناظرة هى نظرية كانط عن «الزمان والمكان القبليين» .وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند هرمان كوهين أحد أقطاب الكانطية الجديدة . وسنعود إلى إلى الحديث عنه بالتفصيل .

هيلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ – ١٨٩٤) :

هرمان فون هيلمهولتز كان من علماء ألمانيا البارزين .وكانت انشغالاته العلمية

---

(18) LeWis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op . cit, p .469

ضاربة الجذور فى فلسفة كانط النقدية.فقد كان من أنصار الاتجاه العلمى القائل بوجود قوى نوعية لاعصاب الحس،ثم قاده هذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية ، ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور «المكان» إنما يتوقف على تكويننا الجسمى . وقد ترتب على هذه النتيجة أن درس هيلمهولتز إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان ، وبالتالى إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقى كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التى زود بها الكائن الإنسانى . غير أن هيلمهولتز يؤكد فى النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أى منها بالضرورة مع البناء الواقعى للعالم .

وعلى الرغم من أن هيلمهولتز قد انطلق بالتصور الكانطى خارج حدود الهندسة الاقليدية، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن نظريته عن «المكان» انما تنبثق عن النظرية الكانطية وأيضا عن الأبحاث المعاصرة فى الرياضيات والفيزياء والفسيولوجيا .

وهكذا يعترف هيلمهولتز بفضل الفلسفة الكانطيه ويوجه الانتباه إلى فائدة «العودة إلى فكر كانط» بالنسبه للابحاث العلميه .

فريدريك لانج Lange (١٨٢٨ — ١٨٧٥) :

كان أستاذاً للفلسفة بمدينة ماربورج وتوفى بها . اشتهر بكتابه عن «تاريخ المذاهب المادية» (فى أجزاء ثلاثة) ، وكان الهدف من تأليف الكتاب هو الرد على مزاعم الماديين . والماديون فى القرن التاسع عشر كانوا يزعمون أنهم يقتحمون مجالات سبق أن امتلأت بالأفكار اللاهوتية أو الخرافية،وأنهم فى هذا الاقتحام يستندون إلى نتائج العلوم التجريبية . ولقد ظهر تعاطف لانج مع المادية أول الأمر «لأنها مذهب الواقع الذى يشكل مانعا حصينا ضد الميتافيزيقا وأفكار اللاهوت» ، غير أنه فى نفس الوقت يؤكد حاجة الانسان إلى خلق عالم مثالى

هو عالم القيم ، وهو عالم يخفت فيه صوت المنطق ، وتتعذر فيه الرؤية على العين المفتوحة » (١٩) . وفى هذا أشارة إلى عدم كفاية المناهج المادية .

وجدير بالذكر أن لانج كان يحذو حذو هيلمهولتز فى زعمه أن « العالم المحسوس» إنما هو حصيلة التفاعل بين الكيان العضوى للانسان وبين واقع غير معروف ، ثم تتحدد الخبرة أو التجربة نتيجة هذا التفاعل. أما هذا الكائن البشرى ذاته فإنه يعرف باستخدام مناهج علم النفس والفسيولوجيا (٢٠) .

ويظهر مما تقدم أن هذه الاسهامات التى مهدت للفكر الكانطى الجديد كانت كلها تقترب من كانط وتبتعد عنه فى نفس الوقت . فعلى الرغم من أنها جعلت مركز الصداره لنظرية المعرفة الا انها جاءت بتفسيرات سيكلوجيه أدت فى النهاية الى «الذاتيه» «والنسبيه» ، وبذا ابتعدت تماما عن روح الفلسفة النقدية . وعلى أى حال ، فقد كانت هذه الاسهامات هى التى أشعلت الحماس وعجلت بظهور المدارس الكانطية الجديدة .

المدارس الكانطية الجديدة

ظهر فى خلال الربع الاول من القرن العشرين أكبر انتاج فكرى للكانطيين الجدد على يد مجموعة نشطة من ممثليهم عرفت باسم مدرسة ماربورج Marburg ومجموعة أخرى عرفت باسم مدرسة هيدلبرج Heidelberg .(٢١)

---

(19) Friedrich Lange «History of Materialism», (London, 1877-1879) , pp. 342 - 347 .

ذكره لويس بيك فى دائرة معارف الفلسفة (لندن)

(٢٠) راجع دائرة معارف الفلسفة (لندن) ، ص٤٦٩

(21) Christoph WILD «L'Heritage de Kant» ,Op. Cit , p. 256.

ويمثل المجموعة الاولى هرمان كوهين ، وبول ناتورب ، وإرنست كاسيرر .(٢٢)

ويمثل المجموعة الثانية ويلهلم ويندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك (٢٣) ، ونبدأ بالاولى:

مدرسة مار بورج

سميت كذلك نسبة الى مدينة ماربورج التى تقع فى المانيا الغربية على نهر اللاهن Lahn والتى كان لجامعتها دور كبير فى اثراء الثقافة والفنون فى أواخر القرن الماضى ومطلع هذا القرن .

وكان ميلاد مدرسة ماربورج مديناً لمناظرة حامية بين تريندلنبرج وفيشر بخصوص موضوع « الزمان والمكان القبليين » . فعلى الأرض الفكرية لهذه المناظره ولد الكتاب الاول لمدرسة ماربورج والذى ألفه كوهين بعنوان « نظرية كانط فى تكون الخبرة » (٢٤) . وجدير بالذكر أن هذه المناظره قد أثارت اهتمامات جميع المشتغلين بالفلسفة فى المانيا فى ذلك الوقت . (٢٥)

ولقد كان تأثير مدرسة ماربورج كبيراً نظراً لما قدمه مفكريها من أبحاث

---

22 - Hermann COHEN . 1842 - 1918
Paul NATORP . 1854 - 1924
Ernst CASSIRER . 1874 - 1945

23 - Wilhelm WINDELBAND . 1848 - 1915
Heinrich RICKERT · 1863 - 1936
Emil LASK · 1875 - 1915

24 - «Kants Theorie der Erfahrung» , Berlin, 1871

25 - Lewis White Beck . «Neo - Kantianism» , Op.cit, p. 469.

عديده على مدى ستين عاماً تقريباء من سنة ١٨٧١ وهو تاريخ ظهور الكتاب الأول للمدرسة ،وحتى عام ١٩٢٣ وهو تاريخ هجرة كاسيرر خارج المانيا بعد أن امسك هتلر بمقاليد السلطة هناك .

وعلى الرغم من الإثراء الفكرى الذى أسهمت به مدرسة ماربورج الا أنها- بسبب الملابسات التاريخية التى عاصرت فترة ازدهارها - لم تلق اهتماماً خارج المانيا . فلم تترجم أبحاثها الى اللغة الفرنسية أو الانجليزية فيما عدا بعض كتابات لكاسيرر،منها كتابى « فلسفة التنوير» و «فلسفة الصور الرمزية» اللذين ترجما فى اواخر الستينيات من قرننا هذا . (٢٦)

وسنتناول الآن بالتحليل والدراسة فكر المشاهير الثلاثة الذين ينتسبون للمدرسة وأولهم هرمان كوهين .

هرمان كوهين : (١٨٤٢ - ١٩١٨)

رفض التفسيرات السيكلوجيه عند امثال هيلمهولتز ،ولانج وكينوفيشر . وأخذ عليهم مازعموه من ان الفلسفة ينبغى أن تبدأ بتحليل الوعى فتكشف عن تطبيق مقولات الفكر على معطيات الحس وما يتبع ذلك من تكوين عالم للظواهر يختلف عن عالم « الشيء فى ذاته » . فالفلسفة عند كوهين لاينبغى أن تنشغل بدراسة عمليات سيكلوجية تصل من خلالها الى نتائج ظنيه ، بل انها تنشغل على الأخرى بالمعرفة العلميه ذاتها .

وقد اكد كوهين فى كتابه (نظرية كانط فى تكوين الخبرة) على الصلة

---

26 - Alexis philonenko. «L' Ecole de Marbourg» in (La philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973) , p. 205.

الوثيقة بين العلوم والفلسفة الترانسندنتالية ، كما أكـــد على ضرورة الاهتمام بمنهج العلوم لا بمضمونها جرياً وراء كانط الذى قدم بحق نظرية متكاملة فى المنهج العلمى . (٢٧) واشتمل كتاب كوهين أيضاً على تفسير جديد للأفكار الأساسية التى اشتملها (نقد العقل الخالص) ، وذلك فى محـــاولة للرد على التفسيرات الخاطئة وكانت (القبليه) a priori قد ردت عند البعض الى ذاتيه سيكلوجية ، مما يترتب عليه فى النهايه أن تؤدى الكانطيه الى (النسبيه) كما يترتب عليه أيضاً عدم الاعتراف بدور (مقولات الفهم)، وعندئذ تعود بنا هـــذه التفسيرات الخـــاطئة الى أزواج التقابل التقليدية ، بين (الواقع والممكن) ، (الموضوع والتصور) ، الشيء و (الفكرة التى تمثله) ، (الموضوعى) و (والذاتى) .

وزعم أحد شراح كانط أن المنهج الترانسندنتالى لا علاقة له بالموضوعات بحجة أنه ينصب أساسا على «الذات» . وقد تصدى كوهين لهذا الرأى وبين أن التحليل الترانسندنتالى لا ينصب على «الذات» بل على طريقة معرفتنا للاشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغى أن تكون قبلية . فلم تكن المشكلة الملحة فى فى الفلسفة النقدية مثلا هى البحث عما إذا كانت صورة «المكان» متعلقة بالاشياء أم تفرضها الذات ، بل إن المنهج الترانسندنتالى إنما يهتم أساسا بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها . وبعبارة أخرى كانت الفلسفة النقدية لا تهتم بالمضمون الموضوعى للمعرفة وإنما تهتم على الأحرى بمنهج المعرفة .

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز فى الطبعة الثـــانية من « نقد العقل الخالص» بين القبلى الميتافيزيقى والقبـــلى الترانسندنتالى . والأول يشير إلى

---

27 - Alexis philonenko, «L'Ecole de Marbourg», Op. cit, p.206

تصورات سابقة على التجربة . وهذه التصورات - لكي تكتسب معنى واقعيا - ينبغي أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجا للمعرفة . وعندئذ فقط يتحول القبلي الميتافيزيقي الى قبلي ترانسندنتالي (٢٨) .

وقد أخذ كوهين على سابقيه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانط أنهم أهملوا هذا الانتقال من القبلي الميتافيزيقي الى القبلي الترانسندنتالي فترتب عليه النظر الى القبلي الميتافيزقي على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعي ،وظهرت من جديد ثنائية الفكر والواقع ، هذا ، في حين أن التأكيدعلى الانتقال من القبلي الميتافيزيقي الى القبلي الترانسندنتالي سيحول النظر الى دور التصورات القبلية في ضمان الموضوعية . وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانط على انها تجمع بين المثالية والواقعية في تصور واحد هو «التجربة» : والتجربة الكانطية عند كوهين ليست هي «الوعي» السيكولوجي الذي نجده في فينومينولوجيا هسرل بل هي الرياضيات وعلوم الطبيعة ، أو هي باختصار «العلم النيوتوني» .

وعلى الرغم من أن مفهوم القبلي هو الركيزة التي تستند اليها الفلسفة المثالية النقدية ،الا أنه بضمانه للموضوعيه في المعرفة يجعل الفلسفة خادمة للعلوم،ويعود بها الى الوظيفة التي أرادتها لها «الوضعية» .وقدكانت هذه هي احدى المشكلات التي تعرضت لها مدرسة ماربورج (٣٠) .

وبخصوص مفهوم القبلي أصر كوهين أيضا على أنه لاينبغي الفصل بين

---

28 - Op. Cit, p. 210.

(٢٩) كوهين يخص على وجه التحديد فخته .

30 - H. DUSSORT : «L'Ecole de Marbourg», (paris,1963), pI25.

الحدوس Institutions وبين مقولات الفهم Catégories ، وذلك لأن حدس المكان مثلا ليس سوى لحظة فكرية ضمن ذلك المجموع القبلى الذى يضمن امكانية المعرفة من الناحية المنهجية . وحيث أن مجال المعرفة الذى يحدده القبلى ينبغى أن يظهر فى النهاية فى صورة أحكام تركيبية أولية ، لذا كانت هذه الأخيرة هى الشرط الأساسى الذى يفرضه المنهج الترانسندنتالى . ونحن نعلم أن فصل الحدس (الحساسية) عن المقولات (الفهم) فى مفهوم كانط انما يقبل فقط على أنه فصل منهجى لا يمس وحدة المعرفة من حيث المبدأ . ويصر كوهين على أهمية وحدة مبدأ المعرفة هذا لأنه يضمن استقلال الفكر وقدرته على الانطلاق. فالفكر عنده لاينبغى أن يخضع لأى ضرورة (٣١) .

ونلاحظ أن «انطلاق الفكر» هذا لايتعارض مع مفهوم كانط خصوصا وأن هذا الاخير يقرر امكانيه الانتقال من الفكر الخالص الى الفكر التجريبى أو العكس وذلك استنادا الى الممارسات الرياضية المختلفة . غير أننا نلاحظ كذلك أن تأكيد كوهين على انطلاق الفكر انما يكشف لديه عن نزعة انسانية خاصة ، كما يكشف عن التقاء من نوع خاص بين الوضعية وبين اتجاهات مدرسة ماربورج .

كانت هذه هى المرحلة الاولى فى فكر كوهين ، وهى التى تضمنها كتابة الاول الذى انبثق عن المناظرة الشهيرة . وقد لاحظنا فى هذه المرحلة أنه لاتعارض بين كانط وكوهين فالأخير يتوافق مع فكر الاول ويدافع عنه .

3I - H. COHEN . «Kants Theorie der Erfahrung» , p I85
ذكره فيلوننكو «مدرسة ماربورج» ص ٢١٢ .

المرحلة الثانية فى فكر كوهين هى التى تضمنها كتابه الرئيسى عن «نسق الفلسفة» (٣٢) . وهو الكتاب الذى ظهر الجـــزء الأول منه سنة ١٩٠٢ بعنوان منطق المعرفة المجردة (٣٣) .

وقد قرر كوهين فى مقدمة هذا الجزء أنه سيواصل المسيرة الفكرية التى بدأها كانط ، لانه يثق فى امكانية احراز التقدم فى الفلسفة كما هو الحال فى العلوم وأخذ كوهين على عاتقه أيضا أن يهتم بالمعرفة وأن يحلل ويجمع ويوضح تصورات ومبادىء العلوم المضبوطة (٣٤) .

ويظهر للقارىء أن ماجاء فى مقدمة كوهين انما هو اعلان عن مبادءات وربما تجاوزات سوف تتناول الفكر الذى دافع عنه المؤلف فى كتابه الاول ونتعرض لها الآن بالتفصيل :

رأى كوهين أن كانط حاول فهم العلم والثقافة باعتبارها وقائع قائمة الا أنه فشل فى فصلها عن العوامل السيكولوجية ومايتصل بها من ظواهر (٣٥).

والمنطق عند كوهين ليس سيكلوجيا ، وهو ايضا ليس صوريا بحتا لانه يفترض دائما وجود معطيات مصدرها الادراك أو حتى الحدس الخالص . المنطق عنده اذن ليس فكراً فارغاً ، كما أن أى حكم تقريرى لامعنى لصدقه الا بالنسبة الى موقعه داخل نسق من القوانين الكلية تستند بدورها الى أسس منهجية صورة الفكر اذن لاتنفصل عن مضمونه ، وهذا المضمون ليس شيئا آخر سوى

---

32 - «System der philosophie»

33 - «Logik der reinen Erkenntnis»

(٣٤)فيلونكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢١٥ .

35 - Lewis white BECK . Neo-Kantianism , Op , cit, p470 .

الواقع باعتباره موضوعا للمعرفة وهدفا لها وتقدم المعرفة يعنى نمو الفكر ،وهو نمو يشمل المضمون والصورة معا . ويترتب على هذا أن لامجال لفصل قوالب الفكر عن معطياته كما ارتأى كانط . ولامجال للنظر إلى الأعداد باعتبارها مادة خام تفرض من الخارج ، فقد تعلم كوهين من حساب التفاضل والتكامل أن الأعداد اللامتناهية لاوجود لها أساسا كمعطيات خارجية ، بل هى على الأحرى من خلق الفكر .

الواقع الحقيقى إذن هو الذى يتحدد بواسطة الفكر .وعلى هذا يميل كوهين إلى رفض التقابل الكانطى بين الشىء فى ذاته (وهو الواقع الذى يبعد عن متناول فكرنا) ، وبين الشى الظاهر (الواقع المدرك) . وحجة كوهين فى هذا الرفض أن التقابل يعطى الانطباع بأن هناك عالمين منفصلين فملا أحدهما لايتطاول إليه الفكر !

ومن ثم يوافق كوهين على كل الاعتراضات التى يسوقها الفيلسوف فخته بخصوص «الشىء فى ذاته» باعتباره واقعا مطلقا ، ولكنه - مع ذلك - يقترح أن يكون «الشىء فى ذاته» مجرد مثال أفلاطونى أو «فكرة» مثالية ، يتطلع إليها المفكر فى تصميمه على معرفة كمال الأشياء . وتكون بمثابة المبدأ المحرك للفكر .

وهنا يقترب كوهين كثيرا من المثال الأفلاطونى . وكان تلميذه كاسيرر Cassirer يقول عنه أنه من أكثر المتحمسين لفكر وفلسفة أفلاطون (٣٦) .

وإذا أردنا أن نفهم أسس التجاوزات الفارقة بين كانط وكوهين

---

(36) Ibid, p.471 .

يمكننا أن نمعن النظر فى عنوان الجزء الأول من (نسق الفلسفة) وهو « منطق المعرفة المجردة» .

يطلق كوهين اسم منطق المعرفة المجردة على منطق الرياضيات وأيضاالفيزياء لاستخدامها المنهج الرياضى،غير أنه يطلق نفس التسمية أيضا على«نظرية المعرفة» بوجه عام .

ويرى كوهين أن التقدم الذى أحرزته الفيزياء المعاصرة والذى تجسد فى سقوط النظرية الذرية إنما يعد انتصاراً للفكر المجرد . فالفيزياء قـــد أخذت بمنهج الرياضيات الذى أدى إلى افتراض اللامتناهيات . وتحليل اللامتناهيات كان هو الأداة المشروعة التى استخدمتها الفيزياء الرياضية (٢٧) .

هنا نلاحظ أن كوهين يفترق عن كانط . فالفلسفة الترانسندنتالية عنده لاتبدأ بالحدس الخـــالص كما أراد كانط بل تبدأ بالفكر المجرد . وهى عند كوهين لاتستند إلى الحساسية الترانسندنتالية بل هى فى الاساس منطق ترانسندنتالى .

ويرى كوهين أن نقد العقل الخالص إنما يعنى أن ينقد العقل نفسه بنفسه فى علاقته بالحدس ، بشرط أن يتجاوز هذه المرحلة ليؤسس المنطق الخالص أو (المجرد) . وهنا يتضح أن الفكر عند كوهين لاينبغى أن يبدأ من منطلق آخر غير ذاته ، ولا يعنى هذا أبداً أنه فكر منفصل عن الواقع ، فالفكر والوجود وجهان لعملة واحدة كما سبق أن قدمنا ، والمنطق الترانسندنتالى هو مؤسس الأنطولوجيا (٢٨) .

---

(٢٧) كوهين : منطق المعرفة البحته ، ص ٣٣ ذكره فيلونتكو ص٢١٦

(٢٨) نفس المرجع ، ص ٥٨٨ - (ذكر فيلونتكو ص ٢١٧) .

ونلاحظ أن الهوية المشتركة التى تجمع بين الفكر والوجود عند كوهين ليست هوية ساكنة بل هى ديناميكية ، إذ لا يمكننا أن نقرر بأن الوجود فى الفكر أو خارج الفكر ، بل علينا أن نقرر فقط أن الوجود فى متناول الفكر accessible a la pensée (٣٩) .

والوجود إذا تناوله الفكر ، علينا أن ننتظر مايصدره عليه من أحكام . وهنا يظهر دور الحكم التركيبى فى تأسيس الانطولوجيا ، فهذه الاخيرة سترد فى النهاية إلى مجرد نظرية فى الحكم (٤٠) .

يقول كوهين :

(إن الصوره الاساسية للوجود ، أى الصورة الاساسية للفكر ، إنما هى الصورة الاساسية للحكم) (٤١).

وربما ظهر للبعض تقارب بين فينومينولوجيا هسرل وبين مذهب كوهين ، الا أن كوهين يأخذ على هسرل أنه جرد المنطق من عنصرى المبادأة والاستقلال بأن فرض عليه مضامين هى نفسها سابقة على الفكر وسابقة على المنطق ، مما يتعذر بسببه « انطلاق الفكر » الذى أشرنا اليه آنفا .

وهكذا يتبين لنا أن كوهين ، وإن كان قد اختلف مع كانط فى تفاصيل

---

(٣٩) هنا يظهر تأثر كوهين بالمناهج الرياضية الحديثة . فالاعداد اللامتناهية تظل هى الاخرى فى متناول فكر العالم الرياضى دون أن تكون مفروضة عليه من الخارج ودون أن يكون لها أى وجود قبلى داخله .

(٤٠) نفس الموضع .

(٤١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ .

ودقائق المنهج إلا أنه يسير على نهجه فى تمسكه بجانب « المعرفة » ، وفى محاولاته إثراء البحث الابستمولوجى بوجه عام . وهو بذلك يواصل المسيرة الفكرية التى بدأها كانط ، ويحرز تقدماً فى الفلسفة كما هو الشأن بالنسبة للعلوم .

وإذا جاء الخلاف بين كانط وكوهين متعلقاً بدقائق المنهج فى مجال الفلسفة النظرية ، فإن الخلاف بينهما يكاد يكون جذريا عندما يتعلق الأمر بالأخلاق .

وليس من نافلة القول أن نشير بإيجاز شديد إلى موقف كوهين ، لنبين أنه يبتعد تماماً عن كانط فى تصوره للقانون الأخلاقى .

فإذا كان القانون الأخلاقى عنـــد كانط ينبع أساساً من الفطرة الانسانية السليمة، ويأتى صوته الآمر من الداخـــل، ولا يفرض على الفرد من الخارج ، نلاحظ فى مقابل هذا أن كوهين على العكس تمــاما ، يشير الى ضرورة الاهتمام بالمجتمع القائم فعلا بما فيه من ممارسات أخلاقية وما يخضع له من قوانين دون أن يدخل ضمن عمل الفليسوف دراسة الدوافع الإنسانيـة وما لدى البشر من أحاسيس وتطلعات (٤٢)

ويظهر أن هذا التصور يتعارض تماما مع تطلعات كانط نحـو مجتمع يكون فيه الانسان مشرعا لنفسة وللآخرين فى نفس الوقت ، ويعامل فيـــه الانسان كغايه فى ذاته لا كوسيله أبداً ، ويتطلع فيه الجميع نحو « مملكة الغايات » .

بول ناتورب : (١٨٥٤ – ١٩٢٤)

هو من أبرز مفكرى الجيل الثانى بمدرسة ماربورج . اهتم بأحدث ماظهر

(42) Lewis BECK : «Neo-Kantianism», op. cit. p. 470

من اكتشافات فى العلوم وخاصة نظرية النسبية فى كتابه « الأسس المنطقية للعلوم المضبوطة » . (٤٣) ونلاحظ أن هذا الكتاب يتعمق فى المسائل المنهجية بأكثر مما رأيناه عند كوهين . فقد اقتصرت اهتمامات كوهين على نظريات رياضية وفيزيائية غدت كلاسيكية .

وقد حاول ناتورب أن يملأ الفراغ الذى تركه كوهين بين العلم كواقعة معرفية قائمة وبين الوعى الفردى الذى كون هذه المعرفة . ولذا نجده يهتم بإدخال مناهج علم النفس فى تفسيره لظهور هذه المعرفة، مخالفا بذلك لزميله كوهين. واستطاع — فى علم النفس — أن يصل إلى نتائج تماثل النتائج التى وصل اليها ديلثى . (٤٤)

استهدف ناتورب أيضا تقصير المسافة بين عالم الظواهر الموضوعى وبين الذات التى تمسك بناصية المعرفة وتحيط بالظواهر الموضوعية ، خصوصا وأن هذه المسافة قد استطالت جداً على يد كوهين فابتعد كثيراً عن كانط واقترب من هيجل . وقد كان هذا الأخير لايكاد يهتم بدور الإنسان الفرد الذى ينشىء ويركب المعرفة .

ورأى ناتوب أن البحث الترانسندنتالى لاينبغى أن يكون مجاله قاصراً على واقع المعرفة العلمية وأسسها القبلية كما هو الحال عند كوهين ، بل ان هذا البحث

---

(٤٣) نشر بمدينة برلين سنة ١٩١٠.

(٤٤) ولهلم ديلثى Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) . فيلسوف وعالم نفس ألمانى كان يجزم بأن علم النفس هو أهم العلوم الانسانية وكان يهتم فقط بعلم النفس التجريبى .

ينبغى ان يخصص مكاناً للعمل الخلاق والممارسة الأخلاقية والانتاج الجمالى .

ولكى يحقق ناتورب هدفه استعاد النظرة الكانطية الى كل من الذات العارفة والموضوع المعروف لا باعتبارهما مستقلين عن بعضها البعض بل على اعتبار ما يربطها من علاقات تفاعل مستمرة .

ورأى كوهين أن العلاقة بين « الموضوعى » و « الذاتى » لاينبغى أن تكون علاقة تضمن بحيث يحتوى أحدهما الآخر ، أو تضاد يجعل التباعد بينهما كبيرا ، لانهما اتجاهان فى المعرفة ، كلاهما يبدأ بنفس الظواهر ، وكلاهما يستخدم المنهج الترانسندنتالى ومقولات الفكر (٤٥) .

وقد رأى البعض أن ناتورب بحرصه على تحقيق التقارب بين الموضوعى والذاتى إنما يحقق الوحدة الفكرية والمنهجية للفلسفه بوجه عام ، فقد كان ناتورب بحق من أكثر المتحمسين للمنهج بمدرسة ماربورج .

يقول ناتورب .

« لقد فهمنا من قراءتنـــا لكانط أن الذاتية لاتظهر إلا مع الموضوعية، فهى ترتبط معها بعلاقة وثيقة ، بالاضافة الى أن كلتيهما تنبثق عن أسس لانقول أنها موضوعية أو ذاتية لأنها تتجاوز هذا الاختلاف » .(٤٦)

وننتقل الى كاسيرر .

ارنست كاسيرر : (١٨٧٤ – ١٩٤٥)

هو آخر الثلاثة الكبار الذين اشتهرت بهم مدرسة ماربورج. كانت ابحاثه

(45) philonenko, L'Ecole de Marbourg , op. cit p.218

(46) p. Natorp, philosophische Systematik , p.337
(ذكره فيلوننكو ص ٢٢٠)

فى فلسفة العلوم مكملة للاتجاه الذى سارت فيه مدرسة ماربورج . وربما كانت مؤلفاته هى أكثر مؤلفات هذة المدرسة ثراء .

فيما يختص بالمنهج كان كاسيرر اكثر إخلاصا لتعاليم كوهين منه لناتورب وإذا كان ناتورب قد وسع دائرة البحث الترانسندنتالى بحيث تعدى نطاق المعرفة العلمية القائمة الى ممارسات أخلاقية وجمالية يمكنها أن تؤكد المنهج الترانسندنتالى وتدعمه، فإن كاسيرر قد انطلق الى ماهو أبعد من ذلك حين اقترح أن يصبح نقد العقل نقداً للثقافة بمختلف جوانبها ، أو أن يصبح نقد الثقافة بديلا لنقد العقل (٤٧) .

يقول كاسيرر فى مستهل كتابه ,,فلسفة الصور الرمزيه ،، :

,,إنه لاينبغى أن يقتصر البحث على العلوم باعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغى النظر فى مختلف مظاهر الانتاج الثقافى الروحى مثل اللغة والاسطورة والدين . وهى رغم مابينها من تباين تدخل ضمن اشكالية واحدة... (٤٨)

وفى تبرير نقد الثقافة يقول كاسيرر :

ان نقد الثقافة انما يستهدف التدليل على أن المضمون الثقافى يتجاوز نطاق الجزئى والمفرد ، وذلك لانه مؤسس فى اطار مبدأ صورى عالمى موحد ، مما يدل على أن وراءه عملا أصيلا للنفس . ولاشك ان فى هذا البحث تدعيما للمثالية : اذ طالما اقتصر التفكير الفلسفى على مجرد تحليل لصور المعرفة الخالصة ، طالما ظل الباب مفتوحا أمام ادعاءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم (٤٩) .

---

(٤٧) نلاحظ أن الثقافة هنا تشمل اللغة والفن والاسطورة والدين وفن الحكم.

(٤٨) فيلونكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢٢١ .

(49) E. CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen, p.11
(ذكره فيلونكو ص ٢٢١)

وقد اعترف كاسيرر بأنه اكتشف أنموذج نقد الثقافة فى كتاب «فينومينولوجيا الروح» للفيلسوف هيجل .

يقول :

إن هيجل قد أدرك بعمق ضرورة فهم النفس باعتبارها كلا ملموسا ، وذلك بأن تتبعها فى كل ما ينبثق عنها من مظاهر (٥٠) .

وكان كاسيرر قد اشتهر بتناوله لموضوع الرموز والإشارات وذلك فى دراسة هامة قدمها فى كتابه سالف الذكر فلسفة الصور الرمزية. ونحن نعرف أن الرموز والاشارات إنما تقدم للفكر وسائل ظهوره وتقدمه . «والرمز ليس حجابا عارضا للفكر ، إنه أداته الهامة والضرورية» (٥١).

والعلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست فى حاجة إلى تأكيد ، وذلك لأن «العمل العقلى الذى ينحصر فى تحديد مضمون معين على مستوى الفكر إنما يرتبط بالفعل الذى يثبت هذا المضمون فى إشارة ترمز إليه » (٥٢) .

ونظرا لتأكيد العلاقة الوثيقه بين الفكر والرمز فى فلسفة الصور الرمزية ، فإننا نتساءل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الحدس الخالص ، وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط :

ومن المعروف أن الحدس الخالص هو الإدراك المباشر الذى لايحتاج إلى استدلال أو وساطة . وهنا يعترف كاسيرر بأن «حقيقة الحياة لاتتكشف إلا من

---

50 - Ibid, p. 15.
I5 - Ibid, p. I8.
25 - Ibid.

خلال الاتصال المباشر والرؤية الخالصة . ولكن ، ألا تقف الرموز (ابتداء من الصور الأسطورية وحتى الرموز الرياضية) حائلا دون تحقق هذه الرؤية المباشرة؟هنا يعالج كاسيرر هذه المسألة بأن يعيد صياغتها فى أسلوب فكاهى على النحو التالى :

يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة وبين أخرى تطمسها الرموز ! (٥٣)

وقد جاءت اجابة كاسيرر على هذه التساؤلات معلنة عن نقطة تحول فى فكر مدرسة ماربورج على النحو التالى :

رأى كاسيرر أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزى ، كما رأى أن انكار الصور الرمزية انما هو هدم للصور الروحية التى تظهر فيها حقيقة الحياة (٥٤) .

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لاغنى عنها وأن الحدس الخالص لاوجود له لأنه مباشرة سلبية لاتكشف عن حقيقة الحياة، فهذه الأخيرة لاتتكشف حقيقتها إلا بالعمل . يقول كاسيرر :

«إن أسمى حقيقة موضوعية تكتشفها النفس انما هى صورة فعلها ذاته . فهى فى مجموع ماتقوم به من عمليات ، وفى معرفتها للقواعد النوعية التى تتبعها تلك العمليات ، وفى ادراكها للانسجام الذى يرد هذه القواعدالنوعية الى الوحدة وحدة العمل وتفرد الحل ، فى خلال هذا كله ، نجد أن النفس تحدس ذاتها كما

---

53 — Ibid, pp.48 - 49 .

54 — Ibid, p. 5I.

تحدس الواقع . أما السؤال عن الشيء فى ذاته أو الواقع المطلق الذى يكمن وراء تلك الوظائف النفسية ، فإنه لم يعد من الممكن أن تجيب عليه النفس الآن ، بالإضافة الى أنها تنظر اليه على أنه سؤال أسيء وضعه ،، Mal posée(٥٥)

وقبل أن نتحدث عن تصور كاسيرر للمنطق ، وهو ماتناوله فى العديد من كتاباته ، نود أن نشير أولا إلى بحث له يتصل بهذا الموضوع كان بعنوان « مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة »(٥٦) . ونحن نعلم أن « الجوهر » كان منذ القدم هو المحور الذى دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا . ولذا فرق المنطق القديم بين « شيء » هو « موضوع » ، وصفات هى « محمـــولات » فى قضايا . وقد بين كاسيرر أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز تماما هذا التصور . غير أنه فى بحث لاحق عن (الحتمية والاحتمال) (٥٧) يعترف بأن كتاباته هو وزملائه عن (مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة) قد بنيت فى معظمها وفق تصور علمى للعالم لم يعد يتطابق مع الأبحاث العلمية الجديدة . وهو يؤكد — مع ذلك إمكانية التأقلم مع هذه الأبحاث .

ومما يجدر ذكره بهذا الصدد أن كتاب « الحتمية والاحتمال » هذا قد أعيد طبعه مع بحث آخر لكاسيرر « عن أينشتين ونظرية النسبية » حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندنتالية عند كانط وبين المبادىء العلمية الجديدة وظهر البحثان فى كتاب موحد بعنوان « فى الفيزياء الحديثة » (٥٨) .

---

5 — Ibid, p. 48.

٥٦ ـ فيلونكلو « مدرسة ماربورج » ، ص ٢٠٧

٥٧ ـ نفس المرجع ، ص ٢٠٨

58— E. CASSIRER :"Zur Modernen Physik" Oxford, 1957.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى المنطق ، فإننا نرى أنه على حين أراده كوهين قاصرا على منطق الرياضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضة ، نجـد كاسيرر على العكس يجعل مجال المنطق أكثر اتساعا ، فهو عنده يشمل العلوم الإنسانية أيضا. وليس معنى هـذا أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة ، بل إنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام . يقول :

« إن مقولات المنطق لا تتضح إذا اقتصرنا على دراستها وتحليلها داخـل مجالاتها النوعية فقط . وهي من الممكن أن تصل الى أقصى درجـة من الجلاء والوضوح إذا قارناها بمقولات تنتسب الى مجالات فكريه أخرى وانماط أخرى من الفكر ، وعلى وجه الخصوص مقولات الفكر الأسطوري » . (٥٩)

وفي ختـام حديثنا عن كاسيرر نود أن نكرر ماتردد في كتاباته من أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقا بل هي فينومينولوجيا «المعرفة» ، وكلمة معرفه هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمي أو التعريف النظري بل أي نشاط روحي يستهدف فهم العالم من جميع جوانبه (٦٠).

وهكذا يظهر لنا ان فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيجل التي كان المنطق هو مدخلها الوحيد فجاءت معرفة مطلقة ومغلقة على ذاتها . ويظهر لنا أيضا أن كاسيرر لم يؤسس نسقا فلسفيا بالمعنى التقليدي ، وإنما جاء بفكر جديد , يمهد لأي فلسفة مستقبلة للثقافة » (٦١)

59— E. CASSIRER: "Wesen Und Wirkung des Symbolsbegriffs" Oxford, 1956. p. 11 ذكره فيلو تذكو ص ٢٢٥

60—Ibid, p.208.

6I— Ibid, p. 229.

مدرسة هيدلبرج

يطلق اسم مدرسة هيدلبرج على مجموعة نشطة من مفكرى الكانطية الجديدة ، ظهرت و ترعرعت بمدينة هيدلبرج بجنوب غرب المانيا ، وانتسبت الى جامعتها، وبرز من ممثليها أسماء ويلهلم وندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك*.
ولم يقتصر نشاط المدرسة على جامعة هيدلبرج ، بل تعداها إلى إقليم « بادن » كله فى جنوب غرب المانيا،حتى أنهاعرفت أحيانا باسم مدرسة «بادن» BADEN أو المدرسه الكانطية الجديده لجنوب غرب المانيا .

وعلى الرغم من أن مدرسة هيدلبرج كانت معاصرة لماربورج إلا أن هذه الأخيرة قد حظيت باهتمام الباحثين والنقاد الى درجة لم تحظ بها الاولى . فلم يظهر حتى الآن - فيما أعلم - أى بحث مستقل عن فكر مدرسة هيدلبرج وماقدمته من عطاء.
كما أنه لم يترجم الى اللغات الاوربية أى عمل من أعمالها . ومع ذلك سنحاول أن نكون مختصراً عاماً عن اهتمامات هذه المدرسة وأساسيات فكرها من خلال ماكتب عن ممثليها ضمناً فى مقالات متناثرة .

ويلهلم وندلباند : (١٨٤٨ – ١٩١٥)

كان من اكثر المتحمسين للفيلسوف كانط ولرغبته فى إحداث تقدم فى الفلسفة مماثل لتقدم العلوم . وهو صاحب التساؤل الشهير :

كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نجرؤ على تجاوزه ؟

وقد اشتهر وندلباند بتحليله لمفهوم « الحكم » : كل معرفة تكتمل بصياغتها

---

* إميل لاسك : لم ترد إشارة إلى فكره فيما لدينا من مراجع .

لاحكام . وكل حكم يتضمن نفياً أو إثباتا . وهذا يعنى أن كل معرفة تشتمل على „ فعل للصياغة „ هو الذى يحدد الاثبات أو النفى . غير أن الإثبات أو النفى لا يفصحان عن مواقف معينة تجاة الواقع الموضوعى ، بل هما يتضمنان فقط إشارة الى „ تقويم „ هذا الواقع والتقويم هو „ التزام „ من قبل المفكر أو العالم حيال العالم الموضوعى . وهكذا يظهر أن الفلسفة قد توصلت الى نقطة حاسمة بكشفها لمفـــهوم „ الالتزام „ أو „ التقويم „ كضرورة أساسية فى كل معرفة . ويرى ريندلباند أن هذا الكشف هو كشف عن „ قانون „ المعرفة Norme(٦٢) ويقول : „ الحـكم يكون صادقاً لا بمضاهاته بشىء فى ذاته ، بل لأن هناك التزاما تحتمه التجربة العملية هو الذى يرجح تصديق الحكم على تكذيبه „ .(٦٣)

وهكذا يظهر نمط جديد فى البحث تختص به الفلسفة فى مجال المعرفة عند الكانطيين الجدد . لقـد ردت الفلسفة لأول مرة الى مجرد نظرية فى القيمـة Théorie de Valeur

موضوع الفلسفة إذن هو الحـكم المتضمن فى كل معرفة . وهو يتحـدد بالعلاقة بالقيم التى تزعم لنفسها مشروعية مطلقة . واذا كان هـذا هو حال الفلسفة ، فكيف يمكنها اذن أن تتناول موضوعها ؟ إنها باعتبارها فلسفة نقدية لا يدخل فى اختصاصها أن تصف أو أن تشرح الاحكام المتضمنة فى المعرفة ، لأن عملها يقتصر على فحص المزاعم المتصلة بالقيم الكلية إن وجدت . فهى – كما يقول ريندلباند – : „ العلم الذى يفحص مبادىء الاحكام المطلقة „ (٦٤)

---

62 — Christoph WILD: " L'Héritage de kant", op. cit, p. 258.
63 — Lewis BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.
64 — C. WILD : op. cit, p. 258.

إن مجموع المبادىء التي تستند اليها الأحكام هو مايطلق عليه ويندلباند اسم « الوعى الخالص البسيط » . ووظيفة الفلسفة هى دراسة هـ ـذا الوعى بهدف تميته وأيضـــا السمو بنسق القيم الذى هو نسق العقل . وفى هـ ـذا لايبتعد « ويندلباند » كثيراً عن كانط .(٦٥)

هل يمكن للفلسفة النقدية أن تكشف لنـــا عن قانون النقد ذاته ؟ وبعبارة أخرى ، هل يمكن للفلسفة التي تكشف عن أسس ودعامة المعرفة أن تحدثنا عن الدعامة التى تستند اليها هى ؟

إن الكانطية الجديدة ، وقد واجهها هذا التساؤل ، كادت تنزلق فى متاهات « المثالية الألمانية » .(٦٦) وهى الفلسفة التى انطلقت لسد الثغرة التى فرضهـا نفس التساؤل المنبثق عن الفلسفة النقدية .

وعلى الرغم من هذه المشكلة ، فإن الكانطيه الجديدة قد انطلقت فى مجال النظرية العلمية .

ففى مجال علم التاريخ ، نلاحظ أن مدرسة هيدلبرج قد كرست جهودها للكشف عن البنيه المنطقية للمعرفة التاريخية :

إن منطق علوم التاريخ يؤكد أن منهجها لايقوم على السرد الموضوعى للأحداث أو للواقع التاريخى . ذلك لانه من المستحيل أن نصف بموضوعية كاملة آية واقعه تاريخية خصوصاً وأن تكثر جوانبها لاتستوعبه قدرة أى ملاحظ . ومن

---

65 — Ibid.

٦٦ ـ . تراجع بهذا الصدد ماجـــاء عن كوهين . ونلاحظ أن فكره كاد يتأرجح بين مثالية فختة وبين الاتجاهات الوضعية .

هنا كان سعى المؤرخ الى وضع مبادىء للاختيار من بين هذه الكثرة .

وقد أراد ويندلباند أن يكشف فى قلب الفكر الطبيعى العلمى عن المبادىء التى تخضع لها المعرفة التاريخية .

ففى مقال كتبه بمدينه ستراسبورج بعنوان ، التاريخ وعلوم الطبيعة، يقول :

، إن العلوم التجريبية فى معرفتها للواقع إنمـا تهتم بالعام الذى يظهر فى صورة قانون طبيعى ، أو الفردى الذى يتحدد من زاوية تاريخية معينة . فهى إذن تهتم بالصورة العامة لواقع يتصف بالثبات، كما تهتم بالمضمون الذى يتحدد فى أفراد الواقع ويتميز فيه كل فرد عن الآخر . والعلوم التى تهتم بالكشف عن الصور العامة هى علوم تبحث عن قوانين ، أما النوع الثانى من العلوم ، فهى التى تهتم بالأحداث المفردة . الأولى تنصب على مايتصف بالدوام ، والثانية تهتم بما حدث لمرة واحـــدة. الأولى باحثة عن قوانين Nomothétique والثانية تصف الحالات الفردية Idiographique (٦٧)

ويجدر بنا - حتى يتضح هذا النص - أن نكشف عن موقف ريكرت من هذة المسألة ، وهو زميل ويندلباند فى مدرسة هيدلبرج .

هينريخ ريكرت :(١٨٦٣ - ١٩٣٦)

هو أستاذ سابق فى جامعة فريبورج Freiburg ، وخليفة ويندلباند فى مدرسة هيدلبرج . كتب مقالا شهيرا بعنوان : (حدود التكوين الطبيعى العلمى للافكار) .وبفضل هذا الكتاب أمكن فلسفيا تبرير مشروعية واستقلال (علوم

67 — Ibid, p. 260

الروح) (٦٨) التى ازدهرت فى القرن التاسع عشر .

وفيما يختص بعلاقة التاريخ بعلوم الطبيعة ، وهو الموضوع الذى بدأه ويندلباند، فقد أشار ريكرت إلى التمايز بين منهجين أحدهما يرنو إلى التعميم والآخر ينشد التفرد من ناحية اهتمام العالم أو عدم اهتمامه ببعض جوانب الواقع .

فبالنسبة للعالم الطبيعى كان الكشف عن القانون هـــو المهم ، ومن ثم كان اهتمامه بالجوانب العامة فى الواقع . أما بالنسبة للمؤرخ فإن اتجاهه ينسحب أساسا نحو تفرد الحدث التاريخى وماتتميزبه واقعة تاريخية محددة عن أخرى.

ولكن فى حين أن الباحث عن الجوانب العامة فى الواقع قد تحددت لديه طرائق التجريد وأصبح بإمكانه تمثل القانون العام واستخراجه بين العديد من الفروض القابلة للتحقق ، يجد الباحث فى علوم التاريخ - على العكس - لايتوافر لديه مبدأ الاختيار . ومن ثم وجب الكشف عن أساس يستند إليه فى ترجيح الاستفادة من مجموعة من الأحداث المفردة دون أخـــرى . إن هذا الأساس يكمن فى كون التاريخ يحول الواقع التاريخى إلى قيم ثقافيه عامة مثل الدولة والفن والدين والعدل الاجتماعى . وحيث أن موضوع علم التاريخ لايتحدد أو يظهر الا بعلاقة القيم هذه ، لذا كانت هذه العلاقة هى المكونة لبنية المعرفة التاريخية .

إن الكشف عن هذا المبدأ المكون لبنية المعرفة التاريخية لايفيدفقط فى التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، بل إنه يقدم أساسا لتصور فلسفة التاريخ.

---

٦٨ - ,,علوم الروح،، : هذه التسمية تطلق فى ألمانيا على العلوم الانسانية.

إن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية هى نقطة الانطلاق إذن لفلسفة التاريخ . وبناء على هذه الأبحاث المنطقية المنصبة على التنظير فى العلوم ، طالبت مدرسة هيدلبرج بفلسفة للتاريخ هى فلسفة للقيم العامة للعقل (٦٩) .

وهكذا نلاحظ أن ريكرت كان مكملا لسلفه « ويندلباند » فيما يختص بالتاريخ وعلاقة القيم . وقد كان مكملا له أيضا فى تصوره لنظرية « الحكم » كما سنرى :

لقد أخذ ريكرت عن مؤسس مدرسة هيدلبرج أفكاراً تتصل بالمعرفة ونظرية الحكم ثم أكملها فى ضوء الروح العامة للاتجاه الكانطى الجديد . ففى سنة ١٨٩٢ أصدر كتاباً بعنوان : « موضوع المعرفة » أعقبه بعنوان تحتى هو « مدخل إلى الفلسفة الترانسندنتالية » (٧٠) . وقد أشار ريكرت فى هذا الكتاب إلى « معيار الحقيقة فى المعرفة » وإلى الأساس المكون لهذا المعيار . ثم ينتقد جميع النظريات التى تعتبر الحقيقة كامنا فى موضوع المعرفة أو متوقفا على الذات العارفة ، وذلك أخذا بنظرية الالتزام . فقانون المعرفة لابد وأن ينبثق عن التزام معين ، ويكون الإعتراف بهذا الالتزام هو المؤسس للمعرفة الحقة .

La norme de la Connaissance doit se rechercher dans un «devoir» dont la reconnaissance fonde la vraie Connaissance (71) .

وإذا كان الحكم هو صورة من صور التقويم ، فإن الحقيقة هى القيمة التى يسعى الحكم إلى تأكيدها .

---

69 — Ibid, p. 261.
70 — Ibid, p. 264
71 — Ibid, p. 258.

وتنصب الأحكام على صنفين من الموضوعات (أو نمطين من أنماط الوجود) :

النمط الأول هو موضوعات العالم المحسوس التى تدخل فى نطاق العلم التجريبي ويتفق ريكرت مع كل ماأورده كانط بخصوص معرفة هذه الموضوعات .

النمط الثانى يشتمل على موضوعات معقولة غير محسوسة . وهى لاتخضع للادراك بل تعرف عن طريق ملكة الفهم Verstenhen وهذه الموضوعات هى عند ريكرت موضوعات الثقافة . ومثالها : (التاريخ والفن والأخلاق والنظم).

وعلى الرغم من أن موضوعات هذا النمط لاترد إلى الحواس ولاتخضع لمقولات الطبيعة إلا أنها ليست موضوعات ميتافيزيقية لأنها تتداخل مع التجربة وتلتقى ماأسماه هيجل الروح الموضوعية .

غير أن موضوعات الثقافة وموضوعات العالم المحسوس فى حاجة إلى ذات مدركة وهذه الذات يطلق عليها كانط اسم الذات الترانسندنتالية . وهى عند هيجل الروح الذاتية وهى ثالث أنماط الوجود عند ريكرت يضاف إليها نمط رابع هو عالم الميتافيزيقا الذى جعل منه كانط موضوعا للايمان ويوافقه عليه ريكرت (٧٢) .

نلاحظ أن موضوعات النمط الثانى وهى تشمل الاخلاق والفن والنظم والتاريخ تحتل مرتبة متوسطة بين المحسوسات وموضوعات الميتافيزيقا . وهنا يظهر (التقارب) بين العملى والنظرى على غير ما عهدناه عند كانط . إذ يقوم

---

72 — L. BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.

العقل العملى يدور التقويم فى مجال المعرفة بعد أن أصبح بعداً جديداً لاغنى عنه فى إصدار الاحكام . كما نلاحظ أيضا أن ريكرت يوسع رقعة التجربة الكانطية فيجعلها تشمل التاريخ إلى جانب الطبيعة . وهنا يظهر تأثر ريكرت بمفاهيم فلسفة هيجل وفخته ولكن داخل الاطار العام الذى رسمه كانط .

الخـــاتمـة

يتأكد للقارىء ــ من خلال متابعته لهذا البحث ــ أن البناء الفكرى الذى خلفه كانط كان شامخا وعظيما .

فقد ثبت أن أصحاب المثالية الألمانية الذين خرجوا على الفلسفة النقدية ، بدأوا هم أنفسهم من حيث انتهى كانط .

ويكفى أنه تحقق ماسبق أن أعلنه كانط من أن الفلسفة بإمكانها أن تحرز تقدما ملموساً يحاكى التقدم الذى أحرزته العلوم . فالكانطية الجديدة تنتقل من نقد العقل الى نقد الثقافة ، كما أنها تكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية .

وإذا كانت كتابات الكانطيين الجدد قد تأخر انتشارها بسبب ظروف وملابسات خاصة ، فإنه لابد من الاعتراف بأن فترة الكمون هذه هى التى أثمرت فيما بعد ، بكل تأكيد ، عند المعاصرين ابتداء من الهيجلية الايطالية التى ظهرت عند كروتشى ، وحتى أنطولوجيا هيدجر ، وأخيراً لدى البنيويين .

فكانط هو فيلسوف الثقافة الحديثة بحق ، كما قال ريكرت ، لأنه دعم بفكره مفاهيم الأخلاق والسياسة والدين والفن .

وكانط هو الفيلسوف الذى لا يمكن تجاوزه .

وفى هذا المعنى يقول ليبمان صاحب شعار (العودة إلى كانط) :

إنك بإمكانك أن تفلسف مع كانط ، أو ضد كانط ، ولكنك لا يمكن أن تفلسف بدون كانط .

مراجع البحث

١ ـ أوفى شولتز : « كانط » ، (ترجمة أسعد رزوق ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥).

2 — BECK Lewis White : "Neo-Kantianism" , in (Encyclopedia of philosophy, London 1967).

3 — DUSSORT H. : "L'Ecole de Marbourg", paris, 1963.

4 — PHILONENKO Alexis ; "L'Ecole de Marbourg", in (La Philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973)

5 — SARTRE J.P. : "Critique de la Raison Dialectique", (Gallimard, 1960).

6 — WILD Christoph : "L'Héritage de Kant", in (Bilan de la Théologie du XX Siécle, Casterman, Paris 1970)

7 — "Vocabulaire de la Philosophie", Seghers 1975.

8 — "A Dictionary of Philosophy", Moscow, 1967.

« كما أن البـــذرة المختفية تحت الأرض هى التى أعطت كل صفات الشجرة النامية فوق السطح ، كذلك فإن شجرة الحياة البشرية تنبثق عن إحساس متفرد وانفعال قوى تجـاه الحياة » .

[أورتيجا ايجاست]

الاعمال الكاملة ، المجلد الثانى ، ص ٣٧٤

محتويات البحث :

خوسيه أورتيجا إيجاسث
١٨٨٣ — ١٩٥٥م
حياته وكتاباته وعصره

هو فيلسوف وكاتب أسباني ، ولد بمدينة مدريد في أسرة موسرة ، وكان والده مديراً لإحدى جرائد المعارضة وهي المعروفة باسم « المحايد » El Imparcial :

تعلم في مدارس لليسوعيين بالقرب من مدينة مالقة Malaga على الساحل الجنوبي لأسبانيا ، غير أنه تنكر للعقيدة الكاثوليكية تدريجيا بسبب تعاطفه مع إتجاهات التحديث الديني وخصوصا بسبب قراءته لكتابات المستشرق رينان .

بدأ دراساته الجامعية في القانون والفلسفة بجامعة ديوستو Deusto في مدينة بيلباو Bilbao على خليج بسكاي في أقصى الشمال الأسباني ، ثم أكمل هذه الدراسات بجامعة مدريد سنة ١٩٠٢ .

في سنة ١٩٠٣ تعرف على موقظ الحركة الفكرية في أسبانيا أونامونو (١) ، وهو أول من أثار الإهتمام بضرورة الفكر الفلسفي . فمن المعروف أن الفكر الأسباني كان — مع بدايات القرن العشرين — يفتقر إلى المهتمين بالفلسفة ، وكان من المتعذر العثور على قراء لأمهات الكتب الفلسفية حتى من بين أساتذة الجامعات (٢).

---

(1) Miguel de Unanumo (1864 — 1936).

ولد في بيلباو ، واشتهر بمقالاته التي تعالج مشكلات عصره .

(2) Alain GUY: «Ortega YGASSET», (Seghers, 1969), P. 5.

وفى سنة ١٩٠٤ حصل أورتيجا على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة مدريد . ثم قام برحلات علمية – على مدى خمس سنوات – أمضاها بالجامعات الألمانية فى برلين وليبزج وماربورج . وفى جامعة ماربورج التقى بهيرمان كوهين أحد كبار الكانطيين الجدد وتتلمذ عليه .

تزوج فى سنة ١٩١٠ ، ثم أصبح أبا لغلامين وغلامة . وكان قد عين فى نفس السنة أستاذاً للميتافيزيقا بجامعة مدريد ، التى استمر بها حتى اندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ .

وخلال ممارسة أورتيجا لعمله بالجامعة ،كانت له إهتمامات سياسية وصحفية . ففى سنة ١٩١٥ أشترك فى تأسيس مجلة « أسبانيا » وفى سنة ١٩١٧ أسس جريدة « الشمس » El Sol ، وهى من أكثر الجرائد إنتشاراً هناك وكان فى تحريره للمقالات الفلسفية مماثلا لجان لاكروا المحرر الفلسفى لجريدة ليموند الفرنسية الشهيرة .

وقد استهدف أورتيجا فى مقالاته تغيير أنماط الفكر السائد فى المجتمع الأسبانى وإرساء قواعد الفكر المتحرر . ولتحقيق هذا الهدف سلك العديد من الطرق . وعندما أسس مجلة « الغرب » فى سنة ١٩٢٣ (٣) ، حاول من خلالها أن يقرب الفكر الغربى (والألمانى على وجه الخصوص) إلى نفوس الأسبان . فكتب عن برنتانو وهسرل وكيرك جارد وراسل وشيلر وغيرهم . وبالإضافة إلى كتابة المقالات الفلسفية كان أورتيجا يعقد الندوات ويلقى المحاضرات العامة

(3) « La Revista de Occidente » .

استمرت هذه المجلة فى الظهور حتى يوليو سنة ١٩٣٦ ، ثم توقفت عن الظهور إلى أن أمسك أحد أبناء أورتيجا بإدارتها من جـــديد إبتداء من سنة ١٩٦١ .

وينزل إلى رجل الشارع ويخاطبه حتى لقب بالمصارع Torero . ولم يكن مصارعاً للثيران بالمعنى الذى يفهم من الكلمة الاسبانية ، بل مصارعاً للافكار بطبيعة الحال .

واشتهر أورتيجا بمعارضته للحكم الدكتاتورى فى أسبانيا من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٣٠ . فقد أوقف نشاطه بالجامعة لمدة أشهر ١٩٢٩ احتجاجا على سياسة بريمو دى ريفيرا رئيس وزراء أسبانيا . وكان له دور فى إقصاء الملك ألفونسو الثالث عشر ثم إعلان الجمهورية سنة ١٩٣١ .

وبعد إندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ اضطر أورتيجا للجوء إلى فرنسا ثم الأرجنتين وأخيراً لجأ للبرتغال . وبمجرد عودته إلى مدريد سنة ١٩٤٨ أسس هناك معهداً للدراسات الإنسانية . وإبتداء من هذا التاريخ وحتى وفاته سنة ١٩٥٥ اعترف بريادته للفكر الأسبانى . فقد كان قمة فكرية لم تشهدها أسبانيا منذ أكثر من ثلاثة قرون .

هكذا يظهر أن حياة أورتيجا كانت حافلة بالنشاط الفكرى والسياسى ، ولم يكن فى هذا كله يستهدف مصلحة شخصية لأن بغيته الأولى هى إصلاح المجتمع ففى يوليو سنة ١٩٣١ رفض منصباً سياسياً مرموقاً وقال أنه « يفضل أن يظل رئيساً للسكرتارية فى وزارة الحقيقة »(٤) .

وبهدف الكشف عن الحقيقة ، كان أورتيجا يعلم مواطنيه دقة التفكير والتعمق فيه ، كما أدخل مفهوم النظام فى الكتابات الفلسفية لأول مرة فى أسبانيا . وبذل

(4) NEIL MCINNES : « ORTEGA YGASSET, Josè », in Encyclopedia of phiposophy, London, 1967.

جهداً خارقاً فى مواجهة المقاومين للتجديد . وفى هذا يقول : « أنه كان يعلم الفلسفة فى مجتمع يقاوم الفكر المتحرر . وكان مثله كالقسيس الذى يبشر بالهدى فى قوم درجوا على عبادة الأوثان »(٥) . وبهدف الكشف عن الحقيقة أيضا عمل أورتيجا على إحداث نهضة فكرية توقظ أسبانيا من سبات فكرى وعقلى طويل .

وقد نشط أورتيجا فى التأليف . وكتب فى مجالات متعددة . وكانت معظم كتاباته فى صورة أبحاث ومقالات نشرت فى الجرائد اليومية أو فى المجلات المتخصصة . أما كتاباته الفلسفية ، فقد كانت قليلة بالنسبة لكم إنتاجه الفكرى فى مجموعة ، بيد أن ما تركه من أثر قوى فى الفلسفة الأسبانية إنما جاء عن طريق محاضراته وتعليمه(٦) .

وقد تميز أورتيجا بسحر بيانه ، ودقة تعبيره ، وعمق تفكيره . وقلما وجد من ينافسه فى صدق مقولته وقوة تأثيره(٧) . فهو رب النثر الإسبانى بلا منازع ، ومع ذلك ، فهو لا يتكشف للقارىء السطحى : « فمثل كتاباته كمثل جبال الثلج التى لا تكشف إلا عن عشر حقيقتها »(٨) . أما أسلوبه الفلسفى ، فإنه تميز

---

(5) ORTEGA Y GASSET : « Las Obras Completas » (Ed. de la Revista de Occidente, 1962) I, p. 311.

وسنشير إلى هذا المرجع كلما دعت الحاجة بالحرفين O. C. بالإضافة إلى رقم المجلد .

(6) NEIL MCINNES, Op Cit.

(7) Ibid.

(8) Julián Mariàs : « Ortega Y gasset », (Madrid, 1960), p. 253.

بالابداع لأنه ينتقى العبارات وينحت المصطلحات الجديدة ، وينتقى أنسب المترادفات لمصطلحات الفلسفية الحديثة التى تخلفت عنها اللغة الأسبانية .

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل مؤلفات أورتيجا وآثاره خصوصاً وأن الحديث عنها سيأتى فى سياق البحث ، ويكفى أن نقرر بهذا الصدد أنها اشتملت مجالات متعددة . وإذا استثنينا كتاباته السياسية فإن مجموع ماطبع من أعماله ـ فى تسعة مجلدات ـ بلغ خمس آلاف وخمسمائة صفحة[9] .

وإذا كان أورتيجا قد خصص جزءاً كبيراً من اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، فإنه قد اشتهر مع ذلك فى عداد الفلاسفة المعاصرين بمذهبه الذى يربط بين العقل الحيوى والتاريخى كما يربط بين الفكر النظرى والواقع المعاش . وهو بهذا يتجاوز المشكلات المحلية ليصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل فى تأثيره عن نيتشة أو بندتو كروتشى[10] أو سارتر . وسنرى أن « العقلانية الحيوية » عند أورتيجا إجاست هى المذهب الذى يشق لنفسه طريقاً فكرياً جديداً يختلف عن المذاهب المثالية التصورية ، والعلمية المتطرفة ، والوجودية المناهضة للعقل . كما سنرى أن أورتيجا يصالح بين الاتجاهات العقلانية والحيوية ولكن على غير طريقة برجسون .

---

(9) Alain GUY, op. cit., p. 177.

(10) CROCE, Benedetto (1866 — 1952) .

فيلسوف إيطالى ، استفاد من متابعته لأبحاث الكانطيين الجدد ، اشتهر بكتاباته فى فلسفة الجمال ، وكان له تأثير قوى على الفكر الأدبى والفنى الإيطالى.

العقلانية الحيوية

أهدافها ومباحثها

« كان لهذا الحدث جلاله وعظمته ، كما كان له صدى ودوى هائل . فقد عاش الكون لأول مرة بين أفراح وأتراح ، وآمال وآلام . وامتلأت أركانه ضياء وأصبح لأشيائه مذاقاً ، وانبثقت عنها روائح وطعوم ... وعلى الجملة ، عندما ظهر الإنسان بدأت الحياة الكونية » (١).

جاءت هذه العبارة فى تقديم ما أسماه أورتيجا بـ « المشكلة الإنسانية » ومنها يتضح التأكيد على أن آدم هو أول الكائنات التى وعت أنها تعيش . ففى حين أن جميع النباتات والحيوانات عاشت ونمت فى هذا الكون قبل الإنسان إلا أنه بمجرد ظهور الإنسان بدأت الحياة مع بداية الوعى بالأبعاد الكونية المختلفة .

« والإنسان يحمل فى داخله مشكلة سأوية بطولية . وكل أنماط نشاطه ليست سوى وظائف لحل هذه المشكلة . أو هى خطوات لحلها . والإنسان يقسم المشكلة ويستهدف حل أجزائها على مراحل : فالعلم هو حل للمرحلة الأولى . والفن هو محاولة لحل المرحلة الثانية ، أما الاخلاق فهى محاولة لحل الجزء الأخير » (٢) .

وإذا كان العلم يرد الحياة إلى البيولوجيا أى دراسة الوظائف الفسيولوجية المختلفة ، فإن أورتيجا يضع مفهوماً منهجيـــاً للحياة . « فحياة الشىء هى

---

(1) O C., I, P. 480.

(2) Alain GUY, Op. Cit., p. 12.

وجوده » (٣) ، و « ماهية الشيء ترد بالتحليل إلى مجرد علاقات » (٤) ، ولهذا أخذ العلم على عاتقه أن يكشف عن أنسجة العلاقات العديدة التي يرد إليها الكون بأسره ، وقد حقق في هذا المجال نجاحاً لا يستهان به .

غير أن الأشياء في حقيقتها تنطوي على وحدة وتفرد قلما يمسك بها العلم لأنه يهتم بالعام والضروري . صحيح أنه يقدم لنا قوانين تمسك بالصفات العامة والمشتركة بين الأشياء : فقانون سقوط الأجسام مثلا يكشف عن علاقة عامة تتحدد بها حركة كل جسم . ومن هنا كانت اهتمامات العلم تنحصر في الكشف عن العلاقات العامة والمجردة دون أن تنصب على تفرد الحالات الجزئية والمرئية . وقياساً على ذلك فإن الحياة التي كشف عنها العلم هي مفهوم مجرد . في حين أن التعريف السليم يقرر بأن الحيوي هو الملموس الذي يتصف بالتفرد ولا يقارن بغيره . الحياة هي التفرد إذن .

وعلى هذا فإن نقد أورتيجا للعلم ينحصر فيما يلي :

أولا : أنه يهمل الجانب الملموس من الواقع .

ثانياً : أنه يقسم مشكلة الحياة إلى جانبين لا اتصال بينهما ، الطبيعة والنفس .

ثالثاً : أنه يفترض في الأشياء الثبات والدوام ، في حين أن الحيـــاة هي ديناميكية وتغير (٥) .

وأمام هذا القصور الذي تنطوي عليه المناهج الطبيعية في دراسة الحياة ، ينصح أورتيجا باللجوء إلى منهج الفن أو المنهج الذي يستقريء سير الحياة .

---

(3) O. C., I, p. 481.
(4) Ibid, p. 482
(5) Ibid., p. 483

ميتافيزيقا العقل الحيوى

أطلق أورتيجا على فلسفته إسم « ميتافيزيقا العقل الحيوى » أو « العقلانية الحيوية » Ratio-vitalism .

وكان يقصد بالميتافيزيقا البحث عن الواقع الأول الذى تنبثق عنه الموجودات ، والذى تفتقر إليه الأشياء فى تأصيل أسباب وجودها . وقد تبين له أن هذا الواقع الأصيل هو « الحياة » . ومفهوم الحياة قد ظهر فى الكتابات الأولى لأورتيجا مشيراً إلى معناها البيولوجى تماماً كما فعل أصحاب المذاهب الحيوية . غير أنها استعملت فيما بعد عنده كى تشير إلى حياة الإنسان المتفاعل مع ظروف وإمكانات مجتمعه ، وتشير أيضاً إلى حياة الإنسان فى قلب أحداث التاريخ (٦) .

وقد جاء تحديد معنى العقلانية الحيوية فى الكتاب الفلسفى الأول لأورتيجا « تأملات دونكيشوتيه »(٧). وظهر فى هذا الكتاب أنه يعارض المذاهب المثالية على زعم أنها تؤكد الأولوية الانطولوجية للذات ، كما يعارض المذاهب الواقعية التى تعطى الاولوية للأشياء التى تعرفها الذات . ثم توصل أورتيجا إلى أن « الحقيقة » تتطلب تواجد الذات والأشياء معاً ، كما تتطلب التآذر فى الوجود بين الذات والاشياء . إذ لا ينبغى أن تفهم الذات بمعزل عن الظروف المحيطة بها كما أنه يتعذر وجود الاشياء بمعزل عن الذات . فالواقع الوحيد هو « الذات - مع - الاشياء » . يقول أورتيجا فى عبارة شهيرة :

---

(6) NEIL MCINNES : op. cit.

(7) «Meditaciones del Quijote», 1914.

« أنا أكون أنا بالإضافة إلى الظروف المحيطة بي »

Yo soy yo y mi circunstancia

كما يقول أيضاً .

« إن الأشياء المحيطة بي هي النصف الثاني لشخصيتي » وليس معنى هذا أنها تكون معها نسيجاً موحداً . لأن الذات تؤثر في الاشياء وتحقق ذاتها خلال عملية التأثير هذه . وهذا النشاط هو « الحياة » . الحياة إذن هي هذا التفاعل الديناميكي بين الذات المستقلة والأشياء ، وهي العملية التي يتم من خلالها تحقيق الذات . وهكذا يظهر أن أورتيجا يصالح بين المذاهب المثالية والواقعية .

أما مايقصده أورتيجا « بالاشياء » أو « الظروف المحيطة » ، فإنها تشمل العوامل البيولوجية والفسيولوجية والسيكلوجية والاجتماعية والجغرافية والكونية بما لها من آثار تنعكس على الذات في تميزها وتفردها (٨) .

وإذا كانت الذات مرتبطة بالظروف ، فإن هذه الظروف لامعنى لها إلا إذا التفت حول ذات مفكرة . ومن هنا كانت العلاقة الجدلية بينهما علاقة اعتماد متبادل ، أو أن بينهما (اتحاد ديناميكي) على حد تعبير جان بوريل أحد شراح أورتيجا (٩) .

وعلى الجملة ، فإن « الظروف هي اليد الكونية التي تمتد إلى كل منا ، والتي ينبغي أن نمسك بها ، وأن نحتضنها بحماس إذا أردنا أن نعيش بأصالة » (١٠) .

«8» O·C , Ix, p. 349.

«9» Jean-paul BOREL ; «Raison et vie chez Ortega Y Gasset», Neuchâ'el, 1959), p 47.

«10» O.C., VIII, p 54,

وهذه العبارة تتضمن أبلغ رد على أنصار المذاهب المثالية كما أنها تكشف عن الوجه الحقيقى للعقلانية الحيوية .

مذهب المنظور النسبى : Perspectivism

المنظور هو المظهر الذى يتبدى للناظر من زاوية معينة . ومنظور المعرفة بهذا المعنى ينبغى أن يكون نسبياً . وهذا ما أراده أورتيجا فى نظريته للمعرفة .

فى « تأملات دونكيشوتيه » (١١) ، تحدث أورتيجا عن وجهة النظر الفردية ، وأكد أن نقطة الانطلاق فى مجال المعرفة هو الإنسان الفرد ووجهة نظره الشخصية على اعتبار أنها المصدر الأوحد للصدق والاصالة . غير أنه يعقب على هذه النقطة ويؤكد أيضاً على ضرورة تكاتف الجهود الفردية حتى يمكن النفاذ إلى الحقيقة . وهو يحذر – مع ذلك من خطورة الارتفاع بوجهة النظر الفردية إلى مرتبة المطلق لان هذا هو مصدر الخطأ (١٢) .

ويرى أورتيجا أن ملكة الفهم تتقبل من الواقع مايتناسب مع مالديها من « أجهزة استقبال » فطرية . ولاشك أنها بهذا تهمل أجزاء من الواقع تتعدى نطاق إمكاناتها المعرفية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن الواقع الكونى يرى من خلال منظور معين ، وهذا المنظور يتصف بالنسبية ويختلف باختلاف الزمان والمكان . ويترتب على هذا أن « الواقع الذى يتكشف دائما على أنه هو هو مهما تغير المنظور إنما هو ضرب من اللامعقول » (١٣) .

ويرى أورتيجا أن كينونة العالم فى النهاية ليست « عقلا » ، وليست «مادة»،

---

(11) op. cit.
(12) O. C; 1, p. 321,
(13) O. C., III, p. 199,

وليست أى شىء محدد ، بل هى ذلك المنظور النسبى perspective . (فالعالم يدرك من زاوية معينة . وكل إنسان يدرك العالم من زاويته الخاصة ومنظوره الخاص) .

وكل منظور يتصف بالتفرد والصدق . والمنظور الوحيد الزائف هو الذى يدعى أنه الممكن الوحيد .

وقد جمع أورتيجا بين « مذهب المنظور النسبى » وبين مفهوم « الحياة » كما يتصوره ، وهو نسيج تتشابك فيه الذات مع الأشياء فقال :

« كل حياة إنما هى منظور ينصب على العالم »(١) .

العقل والحياة :

فى مقال كتبه أورتيجا عن « فلسفة التاريخ » سنة ١٩٢٨(١٥) ، نجده يقف فى مواجهة إسراف المثالية العقلانية عند هيجل وأمثاله . ويؤكد « أن وظيفة العقل لا تنحصر فى إسقاط صوره على معطيات متناثرة موجودة فى العالم الخارجى ، بل على العكس ، إن الوظيفة التكوينية للفكر تنحصر فى الإبقاء د الصور الواقعية للأشياء ، على اعتبار أنها هى المبدأ والمحك والمعيار لكل معرفة ممكنة . وعلى هذا ، فمن المستبعد وجود الفكر الصورى . . . لأننا نفكر بواسطة الأشياء(١٦) .

المعرفة إذن ليست عملية سلبية تنحصر فى انطباع صور الاشياء فى الذهن .

«14» NEIL MCINNES : op, cit.

«15» a «Filosofia de la Historia», 1928.

(16) O C., Ix , pp 538–539.

وهى ليست عملية تركيبية تنحصر فى تطبيق صور الذهن على امدادات الحس كما هو الحال عند كانط . بل هى تفسير للشىء المعروف ذاته .

وكما وفق أورتيجا بين المذاهب المثالية والمذاهب الواقعية ، نراه يصالح أيضاً بين المذهب الحيوى والمذهب العقلى . فهو لا يوافق الحيويين على إقصاء العقل المجرد تماماً ، ويكتفى برده إلى دوره الصحيح باعتباره « صورة من صور الحياة » ، ووظيفة من وظائفها . وعلى هذا ، فهو يؤكد على وجود جانب عقلى فى « الدفعة الحيوية » Elan Vital العاملة على مستوى البشر ، كما يؤكد على ضرورة اعتماد الإنسان على العقل باعتباره أداة « حيوية »[17].

وقد استخدم أورتيجا لفظ « حياة » و « حيوى » لوصف سعى الإنسان الدائب إلى « المعرفة » ، وحرصه على التعقل ، واشباع الجانب الروحانى عنده ، وهو ما كان يشير إليه البعض بلفظ « الذكاء » أو « العقل العملى » . وعلى الجملة ، فإنه ليبدو أن أورتيجا قد وحد بين النشاط الحيوى فى مجموعه وبين العقل . فهو يقول فى كتاب له بعنوان : « حول جاليليو » ظهر سنة ١٩٣٣ :

« إن الحياة تعنى الإحساس بضرورة تعقل الظروف والملابسات الصعبة »[18] .

ومهما كان من طبيعة الجهود التى بذلها أورتيجا للمصالحة بين العقلانيين وأصحاب المذهب الحيوى ، فإنه - للإنصاف - ينبغى أن نقرر بأن « العقلانية

---

(17) NEIL MCINNES : op. cit.

(18) En torno a Galilio», 1933

ذكره ماكينس MCINNES فى دائرة معارف الفلسفة (لندن) .

الحيوية ، كانت عقلانية أكثر منها حيوية ، وربما كان فى العبارة التالية ما يرجح وجهة النظر هذه . يقول أورتيجا :

(إن مذهبه يقترب من أى فلسفة لاتقبل من المناهج سوى المنهج العقلى بشرط أن تكون مشكلة الحياة هى النواة التى يلتف حولها المنهج ، لأن هذه المشكلة هى مشكلة الذات التى تتعقل النسق الإيديولوجى القائم فى مجموعه)(١٩) .

وأخيراً ينبغى أن ننبه إلى أن فكر أورتيجا يبتعد تماماً عن الحيوية الرومانتيكية التى تجانب العقل والتى ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى .

التلقائية والثقافة :

كان أورتيجا فى كتاباته الأولى يفرق بين التلقائية Spontanéité والثقافة Culture باعتبارهما بعدين أساسيين ومتلازمين فى حياتنا . وابتداء من هذين البعدين كان يفسر تعارض الاتجاهات الفلسفية على مر العصور وتأرجحها بين الحيوية اللاعقلانية (التى تميزت بها مذاهب الشرق القديم) ، وبين العقلانية البحته التى بدأت مع سقراط فى الغرب(٢٠) .

والعقلانية البحتـــه هى محاولة هائلة لا تضع فى اعتبارها سوى العقل ، أما الحياة التلقائية ، فقد نظرت إليها من زاوية العقل الخالص فقط (٢١) .

---

(19) O. C., V, p. 67.

(20) O C., III, p. 176.

(21) Ib.d., p. 177.

لقد كانت العقلانية التى بدأها سقراط هى فى نفس الوقت بداية تفتح الفكر الحر والفكر العلمى ، لأن العقل الخالص كان هو السيد والقائد . وقد نظر للحياة التلقائية فى ذلك الوقت على أنها مسخرة للعقل ، تأتمر بأمره وتنصاع لمشيئة . . . غير أن هذا المجهود الضخم الذى بدأه سقراط واستمر بعده لعدة قرون قد ثبت فيما بعد أنه يجانب الصواب . فالثقافة التى تعتمد على العقل المجرد لايمكنها أن تحل محل الثقافة التلقائية (التى نجد مظاهرها عند البدائى) ، لأنها ليست كياناً مستقلا وإنما هى كيان ظهر ونما وانبثق من ظروف (الحياة) ذاتها . وعلى هذا ، فإن ثقافة العقل المجرد إنما تستند إلى الثقافة التلقائية وتغتذى منها كما يغتذى كل عضو من الكيان الكلى للكائن الذى ينتمى إليه . وإذا كانت ثقافة العقل المجرد قد بدأت بسقراط ، فإننا نشهد الآن نهايتها بعد أن تكشف لنا أهمية التلقائية (٢٢) .

ولاينبغى أن يفهم من هذا أن أورتيجا يطالب (بالعودة إلى الطبيعة) على طريقة جان جاك روسو ، أو الدعوة إلى إهمال انجازات العقل ، وإنما يهدف أساساً إلى تحديد مكانة العقل :

(فالعقل هو وظيفة من وظائف الحياة ، والثقافة هى أداة بيولوجية لا أكثر . . . وعلى هذا فإن العقل والثقافة والفن والأخلاق ، كلها تخدم الحياة) (٢٣) .

وإذا كان سقراط قد سخر من التلقائية وأخضعها لمقاييس العقل ، فإن

«22» Ibid., pp. 177—178.

«23» Ibid.

الإنسان المعاصر إنما يحترس من انجازات العقل ويحكم عليها بما جبل عليه من من فطرة وتلقائية . إنه لاينكر دور العقل وإنما يستنكر مزاعمه وسيطرته ... فالعقل النظرى ينبغى أن يتنازل عن إمارته إلى العقل الحيوى ، كما ينبغى أن يكون العقل فى خدمة الحياة (٢٤) .

---

(24) Alain GUY . «Ortega Y GASSET» , op cit , p 25.

فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها

أعلن أورتيجا فى أكثر من موضع من كتاباته أنه يعارض فلسفة الظواهر فهى فى رأيه « مثالية » تتضمن فكراً جامداً يتعارض مع النظرة التاريخية .

وقد رأينا أن تخصص الجزء الأول من هذا الفصل للحديث عن الأسس التى قامت عليها فلسفة الظواهر حتى نمهد بذلك لموقف أورتيجا من هذه الفلسفة .

فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب :

يحاول علم الظواهر (أو الفينومينولوجيا) أن يبنى الفلسفة من حيث هى نظام عقلى قائم بذاته ، كما يحاول أن يجعل منها « جذور العلم » وأساسه ، حتى تتمكن من أن تخــــدم كل ميادين المعرفة خدمة إيجابية إنشائية . وترى الفينومينولوجيا أن المنهج الذاتى وحده هو الذى يحقق كل أغراض الفلسفة بمعنى أنه الأسلوب الذى يكفل تحليل الذاتية وبناء المعرفة .

ويرتبط « علم الظواهر » بأسم مؤسسه أدموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) . وإذا كان المذهبان المسيطران على العقول منذ أمد بعيد، وهما التصورية والواقعية، يتفقان فى تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : احداهما تشمل عناصر محسوسة هى مادة العلم ، والأخرى تشمل عناصر هى صورة العلم ، وتقول التصورية انها حاصلة فى العقل إبتداء بينما تقول الواقعية انها ناشئة فى الفـكر بفعل قوانين التداعى ، فقد أراد هسرل أن يكشف عن طريق ثالث غير التصورية والواقعية يتناول الوعى فى إرتباطه الوثيق بالموضوعات أو يتناول الموضوعات كما تبدو فى الوعى ، وهذا الطريق الثالث هو الفينومينولوجيا .

وقد تتلمذ هسرل الألمانى الجنسية على فرانتز برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) وهو الذى ألتقى به فى فيينا عام ١٨٨٤ ، وكان برنتانو خصما لكل نزعة مثالية ، فتشبع هسرل بالروح الواقعية . وقد بدأ هسرل حياته رياضيا ، وكانت رسالته للدكتوراه عن « نظرية حساب المتغيرات » سنة ١٨٨٣ ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة بجامعتى جوتنجين وفريبورج من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٢٨ . وقد ظهر له كتاب « فلسفة الحساب » سنة ١٨٩١ . و « مباحث منطقية » سنة ١٩٠٠ ، ثم كتابه : « أفكار : مدخل عام إلى علم ظواهر خالص » سنة ١٩١٣ ، ثم « تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا » سنة ١٩٣١ وهو مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون ، بالإضافة إلى مجموعة مؤلفات أخرى ظهرت بعد وفاته .

ونلاحظ أن نقطة الانطلاق عند هسرل كانت بحثه فى الرياضيات ثم انتقل بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعى ذهنى يطبق على الوعى أو الشعور .

وعلم الظواهر لا يكون نسقاً مقفلا للبحث كما هو الحال فى المذاهب الفلسفية التقليدية . فهسرل يعيب على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، لأن الفلسفة عنده هى دراسة وصفية محضة للوقائع التى تبدو للوعى أو الشعور ، أى دراسة وقائع الفكر والمعرفة ، وهى دراسة ترفض كلا من الواقعية والمثالية كما سبق أن ذكرنا لكى تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » كما يقول هسرل . وفى مقال بعنوان « الفلسفة كعلم صارم » كتب هسرل يقول : إن المذاهب التقليدية للفلسفة هى عدة صور « للميترفا » التى تنبثق كاملة النمو من عقول صانعيها لمجرد أن تلقى فى « بانثيون » تاريخ الفلسفة . ولذا فإن علم الظواهر يقدم بحثا عن الصدق العقلى

ويحاول أن يسهم فى تحقيقه عن طريق العمل التعاونى لأجيال من الباحثين .
والتعريف الأول الذى تصوره هسرل لعلم الظواهر هو أنه منهج يقوم على الوصف المباشر للظواهر ومعناه فعلا النظرية الوصفية للمعرفة ، ومشكلته الأصلية هى إيضاح المدركات الأساسية فى المنطق والرياضيات وعلاقتها بالعمليات الفكرية . أما بالمعنى الواسع فإن فلسفة الظواهر تهدف إلى تقديم أساس نهائى للعلم . كما اهتم هسرل فى كتاباته الاخيرة بمشكلة التاريخ وبالتحليل الجذرى لافكارنا ومبادئنا الأساسية . يقول هسرل « إن الفينومينولوجيا هى وصف لمجال الواقع المعاش وللماهيات التى تتمثل فى هذا المجال » . ويهدف هذا الوصف إلى « إقامة نظام سيكلوجى أولى a priori يكون بمثابة ركيزة لإقامة علم نفس تجريبى ولوضع فلسفة كلية تكون بمثابة معيار يستخدم للفحص المنهجى فى سائر العلوم » .

وفلسفة الظواهر تعتمد على المنهج الذاتى . وأصحاب هذه الفلسفة ينظرون لى تأملات ديكارت كنقطة تحول هامة فى المنهج الفلسفى ، فالفلسفة الحية يجب ان تبدأ بتأملات الذات وهى تنظر إلى نفسها . وقد أعلن هسرل أن منهج علم الظواهر الترانسندنتالى هو المنهج الفلسفى الحق لانه مجال محايد تنبت فيه جذور شتى العلوم . ويشرح هسرل برنامج الفينومينولوجيا (التكوينى) فى كتابه « تأملات ديكارتية » ويرى أن النظر الفلسفى يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل الاعتقادات والنظريات التى سبق قبولها ثم يختبرها على ضوء تجاربه الخاصة ويتحقق من صدقها عن هذا الطريق .

وقد صدر لهسرل بعد موته كتاب « الخبرة والحكم » وفيه يقرر عدم أهمية المنشأ التاريخى الاول للمعرفة . ويرى ان يكون الاهتمام منصباً على الأحرى

على نوع من الإنتاج تبرز فيه المعرفة فى صورتها الأولى بروزا تلقائياً ، وهو إنتاج كلما تكرر حدوثه تكررت معه المعرفة نفسها وكانت وأكثر وضوحا .

ومن هنا نلاحظ أن الفينومينولوجيا هى محاوله علمية من أجل معرفة المعرفة ، ومن ثم فهى تساير الفيلسوف كانط فى رفضه للميتافيزيقا المذهبية ، غير أنها تقيم شروط العلم على أسس جديدة . وسنلاحظ فيما بعد أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا بأساسيات المنهج الفينومينولوجى ، كما اصطنعه آخرون فى بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وإذا كانت الفلسفات السابقة تقوم على التفسير أو التحليل ، فإن فلسفة الظواهر قد ظلت « فلسفة معنى » أو « فلسفه دلالة » . ونحن حينما ندرك معنى أى اسم أو أى صفة ، فإننا نكون بإزاء « دلالة » تمثل « العنصر الثابت » الذى يظل باقيا فى وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا نلاحظ ظهور مفهوم « الدلالة » أو ظهور « فلسفة المعنى » فى مقابل فلسفة التفسير بالعلة . وإذا كان تحليل العلل يظهرنا على اعتبارات تجريبية صرفة ، فإن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يخفى وراءه معنى شاملا ، لذا لا بد من إقامة علم جديد يقف على دلالة الأفعال أى يدرس الماهيات . والماهية عند هسرل هى الشرط الضرورى للوجود ، فهى تتميز عن « الصورة النوعية » و « المفهوم » لأنها تملك من « الثبات » ما يجعل منها موضوعا لعلم حقيقى .

كيف يمكن الوصول الى الماهية ؟

يكون ذلك باستبعاد المحولات العرضية للموضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يؤدى محوها إلى اختفاء الموضوع نفسه . ونحن هنا بصدد منهج جديد يمكننا من النفاذ إلى الماهية هو منهج « التغيير التخيلى » وفيه نعدد ـ ولو على سبيل التخيل ـ جميع المظاهر المتنوعة التى يبدو عليها « الموضوع » حتى نقف

على ما يظل منها قائماً رغم كل تغير ، أى نقف على هذا « الباقى » الذى لو حذف ، لأدى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه . وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة بين « المجرد » و « الملموس » ، إذ يرى هسرل أن الصفات العرضية هى وحدها « المجردة » لأنها لا تتصف بالثبات ولأنها تفتقر إلى مضمون ، أما الماهيات فهى حقائق « ملموسة » لأن لها مضامين « حقيقية » قائمة بذاتها ويمكن أن تكون مادية . وعملية إدراك الماهيات تتطلب استعدادا طويلا وبحثا شاقاً . ونلاحظ أن إدراك هذه الماهيات يكون بواسطة الحدس . كما نلاحظ أن حدس هسرل ينصب على ماهيات خارجة عن الزمان على عكس حدس برجسون الذى ينصب على « الزمان » ، وكلاهما لا يخلو من طابع ذهنى أو تأملى . وعلى حين أن فلسفة برجسون - كما رأينا - قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض التصورات المتحجرة ، نجد أن ماهيات هسرل تقترن بعودة إلى الثبات .

جوهر التفكير عند هسرل هو « القصد » . والبداهة هى تحقيق لضروب القصد التى تختلف باختلاف مجالات الواقع . وإذا كانت البداهة عند ديكارت تستغرق لحظة آنية سريعة ، فإن البداهات عند هسرل تتكون بطريقة تدريجية ، بحيث يكون اتضاح الماهية ثمرة لعملية تصحيح أو نقد البداهات الأولى . وهذا « التحقق » هو الذى يسمح لنا بالإنتقال إلى بداهات أكمل . وهذا هو معنى القول بأن فينومينولوجيا هسرل « تكوينية » ، وأن مذهب هسرل فى « البداهة » لا يتعارض مع النزعات التكوينية génétisme .

ويلاحظ هسرل أن فلاسفة الوضعية يرتكبون خطأ جسيما يتلخص فى أنهم لا يفهمون أن لكل موضوع حسى فردى صورة أو ماهية . والفردى شىء عرضى ، وفى قلبه توجد الماهية التى ينبغى العمل على إدراكها . وعند هسرل

يوجد نوعان من العلوم : علوم الوقائع وعلوم الماهية . وعلوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية لأنها تستخدم كلا من المنطق والرياضيات .

والفينومينولوجيا تصل إلى موضوعها الخاص عن طريق التوقف عن الحكم بأن « تضع بين قوسين » بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاه دون أن تتوقف عندها أو تهتم بها فهي تضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين كي تتوجه اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . وهي أيضا تضع الوجود الفردي للموضوع المدروس بين قوسين لأنها لا تستهدف سوى « الماهية » .

يوجد بفلسفة هسرل جانبان : جانب موضوعي تمثله نظرية الماهيات التي لا تخلو من طابع واقعي ، وجانب ذاتي تمثله فلسفة الذاتية التي ترى في « الأنا » الواهب الحقيقي للمعاني والدلالات . ونظرية القصد هي في الحقيقة تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التي تقوم بها . وقد تجلى ذلك في « تأملات ديكارتية » عندما راح هسرل يمارس عملية « الرد الفينومينولوجي » (أي الوضع بين قوسين) على الخبرات القصدية للوعي من أجل الكشف عن طبيعة الوعي نفسه باعتباره نقطة الإرتكاز في عملية إدراكنا للموضوع القصدي . ومن هنا نرى أن المنهج عند هسرل لا يقتصر على رؤية الماهيات بواسطة الحدس ، بل أنه يأخذ عن أستاذه برنتانو القول بأن للوعي طابعا قصديا intentionalité. فالشعور هو دائما شعور بشيء ، والوعي ينبغي أن يتجه نحو موضوع . وما دام الموضوع نفسه لا يمكن أن يكون (حالة باطنية محضة) ، لذا فإن ما نسميه الظاهرة النفسية إنما هو محض (تجريد) .

لا يمكن الفصل إذن بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف ، ومهمة

الفيلسوف هو تحديد الموضوع الذى تتجه نحوه القصدية ، ودلالة الموضوع هى رهن بالحركات القصدية التى تهدف إلى الاحاطة بالماهية .

وجهة النظر الطبيعية ووجهة النظر الفينومينولوجية :

فى حالة النظر إلى بستان به أشجار متفتحة تسر النفس وتمتع النظر نجد أن وجهة النظر الطبيعية هى التى تعتبر البستان كشىء مفارق له وجوده الخاص فى الزمان والمكان ، كما أنها تنظر إلى متعة الإدراك باعتبارها ظاهرة نفسية يختص بها إنسان فرد . ولما كانت المدركات الحسية قد تكون هلوسات كما نبهنا ديكارت ، لذا نضطر الى الانتقال لوجهة النظر الفينومينولوجية التى تضع بين قوسين ادعاء كل من العارف والمعروف ، ونجد أنفسنا فى مواجهة مضمون الموقف وبنائه دون إشارة إلى الوجود الخارجى . وليس معنى ذلك أننا نتجاوز الخبرة ، بل أن الخبرة تظل ماثلة بأكملها على نحو جديد . ونتحدث عن (النبات) و (ونفتح الأزهار) أى عن ماهية الخبرة ، كما نتحدث عن (الادراك) و (المشاهدة) و (التمتع) أى عن أفعال الذات . وعند هسرل نلاحظ أن أفعال الذات تشمل أيضا الشك والإرادة والعاطفة ... الخ . وكل ما يندرج تحت (فعل الإدراك) ، أما ماهية الخبرة التى ينصب عليها فعل الادراك فتشمل كل (ما هو مدرك) . ونلاحظ أن عملية تحليل الشعور تنحصر فى تحديد العلاقة بين (فعل الادراك) و (ما هو مدرك) .

ويتبين مما تقدم أن عمل الفينومينولوجيا يقتصر على النظر فى المعاش مثل المدرك والمتعقل والمحبوب . وهى عندما تمارس عملية التوقف عن الحكم ، فإن ما يظهر أمامها ليس العالم بل (معنى) العالم ، لأن هسرل يرى فى العالم نسيجا من الظواهر التى تستمد معناها من (الذات الترانسندنتالية) (على اعتبار أن هذه

الذات هى واهبة الدلالات) . ومن هنا كانت (الأنا أفكر) الديكارتيه تعبر عن وجود ذات فارغة وكان ينبغى على الأحرى أن تعبر عن الموضوع القصدى الذى يشير إليه هسرل فى قوله : (إنى أفكر فى موضوع متعقل) .

وفى (التأملات الديكارتية) يفرق هســرل بين الذاتية الخاصة (أو الترانسندنتالية) والذاتية الموضوعية أو التجريبية . والأولى تمتاز بطابع عقلى كلى أما الثانية فهى (الذاتية الحيوانية) التى تدرسها بعض العلوم الموضوعية مثل علم النفس والبيولوجيا .

وقد كانت النتيجة الحتمية التى أدى إليها البحث الفينومينولوجى عند هسرل ـ بسبب إعطاء الأولوية لحالات فعل الإدراك ـ أن تكون خاتمة البحث (مثالية ترانسندنتالية) ترتكز على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتعتبر الوجود جزءاً لا يتجزأ من (الذاتية الترانسندنتالية) التى تركب كل معنى وكل وجود .

(أنا الذات التى تضفى حقيقة الوجود على العالم الموجود) غير أن هسرل فى كتابه الأخير المسمى « التجربة والحكم » (١٩٣٩) يحاول أن يرجع إلى عالم الإدراك الحسى بإعتباره هو الأساس فى معظم خبراتنا المعاشة . وذهب إلى أن الحياة المعاشة هى (الواقع) الذى يستمد منه كل حكم . ومعنى هذا أن هناك أصلا وجوديا لكل الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التى تتضمنها الخبرة المعاشة . وقد كان هذا هو الأساس الذى بدأت منه الفلسفات الوجودية ع جبريل مارسيل وميرلوبونتى وسارتر .

وقد كان هسرل فى مواجهة الفلاسفة المثاليين والواقعيين يدعو ـ كما سبق أن قدمنا ـ إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضه دون التقيد بأى رأي سابق ودون اقحام أي فرض ميتافيزيقى على طريقه المثاليين أو الواقعيين.

الفينومينولوجيا والنزعات السيكلوجيا والسوسيولوجية والتاريخية :

فى مطلع القرن العشرين كانت هذه النزعات تحكم على جميع الآراء والأفكار والفلسفات على أنها نتيجة لعوامل سيكلوجية واجتماعية وتاريخية . وكان علم النفس المتطرف يرى أن تفكير الفيلسوف تحركه بعض الآليات السيكلوجية كما كان علم الإجتماع المتطرف يرد هذا التفكير إلى عوامل إجتماعية وكان التفسير التاريخى المتطرف يعتبر تفكير الفيلسوف معلولا لعلل وعوامل تاريخية . وقد إرتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور هذه النزعات الثلاث .

والحقيقة أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادىء مجرد نتائج لعلل خارجية ، فإن الأسباب التى يستند إليها المفكر فى تقرير حقائقه لن تكون هى الأسباب الحقيقية، بل ستكون الظروف الخارجية هى الأسباب الحقيقية . ولذا ، فإن ما يعتمد عليه أصحاب تلك النزعات من مسلمات ستكون هى الأخرى معرضة للشك لنفس الأسباب .

ولذا كله فقد وجد هسرل نفسه مضطرا إلى إثبات مشكلة أسس العلم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص ، وقد كان هدفه الأول هو تثبيت دعائم الفلسفة وإعادة بناء اليقين . وقد كانت الفينومينولوجيا تعبر عن ضرب من العيان العقلى المباشر لا يمكن تفسيره بظروف طبيعية أو تاريخية خارجية .

والحقيقة أن هسرل لم يتجاهل أثر الظروف السيكلوجية والإجتماعية والصيرورة التاريخية ، ولكنه لاحظ أن وعى الفيلسوف حين يدرك هذه العوامل فى مجموعها ، سرعان ما يجد نفسه وراءها . وكان هسرل يطالب بالتوقف عن الحكم على العالم لكى يضع الفيلسوف فى مواجهة ذاته وعالمه الذى يعيشه قبل كل تفكير ، فالإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة بل هو وعى أصيل ليس من

السهل أن نجعله مجرد موضوع قابل للتفسير . ومن هنا كانت الفينومينولوجيا ثورة على الوضعية التى تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد موضوع خالص ، وثورة على سائر النزعات الميكانيكية التى تعتبر الوعى مجرد إنعكاس آلى للمادة .

إن الذات عند هسرل هى مبادأة initiative وقصد . وهى أيضاً مسئولية اخلاقية . ونلاحظ أن هسرل فى هذا يمهد للفلسفات الوجودية .

ونلاحظ أولا أن فكر هسرل لم يسر فى خط مستقيم . ففى أول أعماله الفلسفية وهو المسمى « فلسفة الحساب » (١٨٩١) نراه يقيم عمليات الحساب على أسس سيكلوجية صرفه ، وكان يسمى الفينومينولوجيا علم النفس الوصفى كما كان يعتبر « الوعى » أو « الشعور » مجرد منطقة أو جزء من الوجـود فى مقابل الوجود العام . ولعله خشى أن ينتهى بالفينومينولوجيا إلى نفس النتائج التى انتهت إليها مذاهب علم النفس المتطرفة ، فكتب فى « التأملات الديكارتية (١٩٣١) أن الوعى ليس جزءا من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذى يضفى على أى موجود ماله من قيمة . ومعنى هذا أن الذات ليست مجرد « موضوع » يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب بل هى الدعامة الأساسية التى تستند إليها سائر الموضوعات .

ومما تقدم يتضح أن علم النفس لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة لأنه يبحث ويدرس سلوك الإنسان فى سياق متنوع من الأحداث بينما تمثل الفينومينولوجيا جهدا ذهنياً يستهدف الكشف عن ماهيات تظهر من خلال إتجاه الذات نحو الموضوع . وهذا يعنى أن (الذات الترانسندنتالية) التى تتحدث عنها الفلسفة تختلف عن (الذات التجريبية) التي هي موضوع علم النفس كما سبق أن قدمنا

فى موضع سابق والفلسفة الفينومينولوجية ليست عودة إلى الاستبطان بل هى على العكس ترى أن المضمون الشعورى لا يمكن أن ينكشف للذات بطريقة مباشرة . وقد كان ميرلوبنتى أحد تلامذة هسرل يقول بحق أن معرفة علم النفس بالنفس هى معرفة غير مباشرة ، ففيها يقوم الإنسان بفض رموز سلوكه كما يقوم أيضا بنوع من البناء أو التركيب أى استعادة الخبرة المعاشة حتى يدرك دلالتها فى ضوء الخبرات المعاشة الأخرى .

وقد ذهب القائلون بالحتمية التاريخية إلى أن الفينومينولوجيا هى فلسفة الفيلسوف المنعزل الذى يعتبر نفسه ناطقا بأسم الإنسانية لأن الفلسفة عند هسرل هى جهد فردى لا علاقة لها بالحياة الإجتماعية أو بصيرورة التاريخ . ونحن نعتقد أن هذا النقد لا يعيب الاتجاه الفينومينولوجى . فالحياة الإجتماعية والتاريخ لم يدخلا ضمن مبحث الفينومينولوجيا ، الهدف الأسمى لهوسرل هو إقامة (علم عقلى شامل) ومن ثم يكون من المبالغة أن نحاسبه خارج هذا النطاق . ولاشك أن هسرل قد بذل جهدا كبيرا فى فحص الوعى الفلسفى والكشف عن أصول كل معرفة وكل تفكير وكل علم .

وفى ختام هذا العرض للاتجاه الفينومينولوجى نلاحظ أنه عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته ، وهو فى هذا يرتد إلى التقاليد الافلاطونية والديكارتية . كما نلاحظ أيضا فى هذا الاتجاه أنه تأكيد لنشاط العقل ودوره الإيجابى فى المعرفة ، وهو فى هذا يكمل الاتجاه الكنطى . ولقد كانت الفينومينولوجيا كذلك مجهودا لإرجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين . ولهذا كله يمكننا أن نقرر أن ثراء التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يجعله من أعظم مذاهب المعرفة إشراقا .

موقف المثالية الحيوية من فلسفة الظواهر :

يرى أورتيجا أن الفلسفات المثاليـة كانت قد تضمنت قصوراً فاضحاً . فهى تقرر أن الوعى مشتمل على الواقع الأصيل دون أن تحاول ، مع ذلك ، أن تحلل معنى الوعى تحليلا عميقاً ودقيقاً .

ونحن نعلم أن أورتيجا يشير بهـــذا القصور إلى ماجاءت به المثالية عموما فى العصر الحديث ابتداء من ديكارت وحتى هيجل .

ويشير أورتيجا إلى أن هسرل فى نهاية القرن التاسع عشر هو الذى تنبه إلى هذا القصور فأخذ على عاتقه مهمة الإصلاح . وفعلا كانت الفينومينولوجيا هى التى حددت - لأول مرة - المقصود بالوعى ومكوناته .

وفى مقال خصصه أورتيجا لنقد الفينومينولوجيا (١) يقول أنه بعـد أن قرأ كتابات هسرل ، سنة ١٩١٢ ، تبين له أنها هى الأخرى لاتخلو من قصور .

وقد بدأ هسرل بمحاولة الكشف عن واقع أول يكون بمثـــابة الأصل أو الأساس أو نقطة الانطلاق إلى مختلف صور الواقع . ولكى يتحقق له هذا الغرض ، فقد كان يخشى من فكره أن ينال من شفافية ذلك الواقع الأول ! ففعل التفكير يتضمن حركة إيجابية ربما بددت الشفافية أو عرقلت الامساك بها(٢) .

وقد ظن هسرل أنه وجد الواقع الأول ممثلا فى « الوعى الخالص » . غيرأن

---

(١) كان هذا المقال هو المقدمة التى كتبها أورتيجا للترجمة الألمانية لـكتابه « أطروحة عصرنا » .

EL Tema de nuestro tiempo, 1957.

(2) O. C., VIII, p. 47—48

هذا الوعى المسمى بـ « الخالص » ليس شيئاً آخر سوى الذات التى « تعى كل شىء » . فهى لا تريد بل « يقتصر عملها على الوعى بإرادتها وبالشىء المراد » . وهى لا تحس ، وإنما تتأمل إحساسها وعلاقته بالأشياء المحسة . وهى أخيراً لا تفكر بل تعى قدرتها على التفكير .

وبخصوص هذا التصور للعمل العقلى يلاحظ أورتيجا أن ما نتأمله ليس هو الواقع الحقيقى . ذلك لأن الواقع الحقيقى هو فعل التأمل ذاته . ويترتب على هذا أن تكون الذات المتأملة لا وجود لها إلا بفعل التأمل ، ويكون الموضوع المتأمل موجوداً من حيث هو متأمل فقط .

ويشبه أورتيجا طبيعة « الوعى الخالص » بحال الملك الأسطورى ميداس Midas الذى ضاق ذرعاً من قدرته على تحويل كل ما يلمسه إلى ذهب حتى طعامه ! .

فالوعى الخالص باعتباره هو الواقع المطلق يسلب الواقعية من كل الأشياء المحيطة به ويحولها إلى مجرد موضوعات للوعى . إنه يحيل العالم ويحوله إلى معان ودلالات . أو أنه يرد العالم الواقعى إلى معقولية خالصة (أى مجردة) .

يضاف إلى ما تقدم أن الوعى الذى قيل أنه « خالص » لا يتم التوصل إليه إلا باستخدام منهج فلسفى يطلق عليه اسم « الرد الفينومينولوجى » أو « الحذف الفينومينولوجى » ، وهو ما أشرنا إليه آنفا . ويرى أورتيجا أن هذا المنهج يماثل منهج الفيزيائى الذى يدرس الذرة : فكما أن تدخل العالم يغير بنيـة الذرة بالإضافة إلى أنه لا يتعامل مع واقع جاهز بل هو الذى يوجده ، كذلك كان الحال بالنسبة للفينومينولوجى . فهذا الأخير يتوصل إلى « وعى » من صنعه

لا يعى بل ينحصر عمله فى مواجهة الماهيات(٣) (بعد الرد الفينومينولوجى) .

والرد الفينومينولوجى كما نعلم هو إيقاف لعمل الوعى ، وتعطيل لممارساته التى تنبثق من طبيعته ، والفينومينولوجيا بهذا إنما تحطم الصفة الأساسية له(٤) .

يقول أورتيجا :

« لقد تبدد مفهوم « الوعى » على يد فلسفة الظواهر ، فبعد أن كان يشير إلى معطى يقوم بذاته لا بفكرنا أصبح على العكس تماما : مجرد فرض أو تركيب خيالى أو تفسير جرىء »(٥) .

إن موقف العقلانية الحيوية هو أننا لا ينبغى أن نفهم « الوعى » على أنه يوجد أولا ثم يمتلىء بأفكار الاشياء بعد ذلك . لأن المسألة فى حقيقتها لا تعدو أن تكون - على الأحرى - تواجد الإنسان بين الأشياء أو تواجد الذات بين الظروف المحيطة بها ، وهو تواجد يتضمن تفاعلا إيجابياً وديناميكياً بين الطرفين .

ويتأكد موقف العقلانية الحيوية من تصور « الذات » فى مقال كتبه أورتيجا بعنوان « الفرد والدهماء » يقول :

« إن معرفتى بالآخرين تظهر تدريجياً تلك الأنا الغامضة والمجردة فتمكننا من الوعى بحقيقتها : فموهبتك فى الرياضيات تكشف لى أنى لا أمتلك مثلها ، وطلاقتك فى الحديث تجعلنى أنتبه إلى عدم امتلاكى لهذه الميزة ، وصلابة إرادتك

تثبت لى أنى إنسان لين ، وما لدى من مواهب يكشف ما لديك من قصور .
وهكذا يتعدل تدريجياً مفهوم الأنا بفضل وجودى فى عالم الآخرين »(٦) .

ويظهر من هذه العبارة أن موقف أورتيجا بخصوص تصور الذات يختلف تماما عن المواقف المثالية والفينومينولوجية . فهذه الأخيرة عزلت الذات فى برج عاجى ، ولم تدرك العلاقة المتبادلة بين الذوات ، وساوت بينها عندما جعلت تصور « الآخر » مجرد إنعكاس للأنا .

وعلى الجملة ، فإن الإنسان لا يوجد لأنه يعى أو يفكر ، بل إنه يعى ويفكر لأنه يوجد ، يفكر لكى يحيا .

لقد كان المحك الأساسى فى نظر أورتيجا هو الجانب الحيوى أو « الحياة » فى كل أبعادها وجميع جوانبها .

يقول أورتيجا :

« إن حياة الفيلسوف مفروضة على فكره . وماضيه هو الذى يحدد ذلك الفكر ، وبيئته التى نشأ فيها هى التى توحى له باهتمامات معينة . بل إن التفلسف يكاد لا ينفصل عن الظروف المحيطة بالفيلسوف ، فهو يرتبط معها بعلاقة جدلية »(٧) .

ويرى أورتيجا أن الخطأ المتأصل فينا هو أننا نظن أن مهمة الفلسفة هى أن تكشف لنا عن واقع من نوع جديد يختلف عما نعرفه بتجربتنا البسيطة ، فى حين أن الأمر على العكس تماما من ذلك : فالواقع الأصيل هو الأول ، أما الفكر

(6) O C., V111, p. 196.
(7) O C., V 11, p. 53.

فهو يأتى فى مرحلة تالية . والواقع الأصيل ليس شيئاً سوى الحياة ذاتها(٨) .

ونلاحظ أن هذا الموقف إنما يستهدف تحويل الفينومينولوجيا فى إتجاه معارض المثالية ، والابتعاد بها عن التصور الضيق للوعى ، على أن يحل محله تواجد الذات فى مواجهة الموضوع .

وفى مقال بعنوان : « ملاحظات حول الفكر » ، وصف أورتيجا منهج هسرل بأنه فلسفة ساذجة وجاحدة . وهو فى هذا الوصف يدعى أنه لا يقوم هذه الفلسفة بل يقرر حقيقتها الفعلية(٩) .

والفلسفة الجاحدة فى نظره هى التى لا يظهر فى سياق عرضها للمذهب الدوافع التى أدت إليه والتى استوجبت ظهوره . وهذا هو حال معظم الفلسفات السابقة .

وقد أراد أورتيجا فى مقاله سالف الذكر أن ينبه إلى « فساد » بعض المذاهب الفلسفية ، وإلى الإفساد الذى تفرضه على العقول دون مبرر حتى أصبحت عدوا موجهاً وخطراً مؤكداً . وقد وصل به الأمر إلى حد المماثلة بين تمكن الدوجماتيقيات من الفكر وبين إحتلال الغازى للأرض . يقول :

« لما كان إحتلال الأرض فى حاجة إلى ما يبرره ، ليس فقط أمام الآخرين بل أيضاً فى نظر القائمين به . كذلك كان من الطبيعى أن ننتظر من المذهب الفلسفى أن يضع أمامنا المسلمات أو الخبرات الباطنة التى وجهته نحو دوجماتيقيات من نوع معين . إن الكشف عن هذه البنية التحتية للمذهب تحتمه أبسط قواعد

---

(8) Ibid.

(9) O. C., V, pp. 540 – 547.

الباقة »(١٠) .

وبخصوص هسرل ، رأى أورتيجا أنه كان ينبغي عليه أن يتوقف قليلا ، وأن يتراجع إلى الوراء حتى يكشف عن الدوافع غير المذهبية التي أدت إلى مذهبه . لقد نسي هسرل أن الفكر الفلسفي ينبثق عن ضرورات سابقة على النظر والتنظير ، وهي ضرورات ذات طبيعة « حيوية » ، لا تتصف بالغموض لأنها محددة ، وهي شرط الممارسة الفكرية التي نسميها « العقل »(١١) .

من التناقض إذن أن تدعي الفينومينولوجيا أنها أعلى تعبير للعقل ، في حين أن مفاهيمها الأساسية تنفصل عن مقتضيات الحياة . ذلك لأن المنطق الصوري والترانسندنتالي لا يكشفان عن علاقة الحيـــاة بالعقل . بل إن ما يسمى بـ « الماهيات الخالصة » عند هسرل يتناقض مع المفاهيم المعروفة للحياة ، لأن هذه الماهيات تعرف (بتشديد الراء) بأنها قبلية ونظرية ولا زمانية . وهي بالتالي ليست ظواهر نفسية بل « صور إفتراضية »(١٢) .

---

(١٠) ذكره :

Alain GUY : « Ortega Y gasset », op. cit. p. 116

(11) O. C., V, p. 545

(12) Ibid.

الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها

يقول أورتيجا :

« الإنسان لاطبيعة له لأنه « تاريخ » . وهو ليس شيئاً أو حدثاً بل هو تتابع الأحداث في مسلسل الحياة اليومية . إن حياته تختار وتصنع بالتدرج ، وهي حصيلة هذا الاختيار والاختراع . وكل إنسان هو كاتب قصة حياته ، وهو مخرج أحداثها ، وعلى عاتقه تقع مهمة الاختيار بين الأصالة والتقليد ، بحيث لا يمكنه أن يفلت من مهمة الاختيار هذه لأنه محكوم عليه بالحرية . . . والحرية ليست نشاطاً يمارسه كيان يستقل فيما لديه من إمكانات معدة من قبل : فكون الكائن حر ، إنما يعني أن لديه القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته ، دون أن يكون قابلا لأن يستقر على نمط محدد أو طبيعة واحدة . . . وإذا كانت جميع الأشياء في الكون قد تحددت طبيعتها مسبقاً ، إلا أن الإنسان هو الواقع الوحيد الذي يتعذر تصوره على طبيعة قد تحددت لمرة واحدة وسلفاً . . . إذ عليه أن « يكون حياته » (بتشديد الواو) ganarse la vida ، وهو مبدأ لا يخص مجال الاقتصاد وحده بل الميتافيزيقا أيضاً »[1] .

إن القارىء لهذه العبارة لا يمكنه أن يميز بينها وبين لغة الوجوديين بوجه عام ، ولا غرابة في ذلك :

ففي كتابات أورتيجا المتأخرة نجده يفترق بدرجة ملموسة عن لغة ومصطلحات

---

(1) Ortega Y GASSET : «Historia Como Sistema», 1935.

ذكره :

MCINNES in «Encyclopedia of philosophy», op. Cit.

المذاهب الحيوية ، كما نجد اهتماماته تتجــه إلى « الآفاق التاريخية للحيـاة البشرية » ، أي دراسة « الظروف الثقافية والإجتماعية للنشاط الحيوى لدى البشرية » (٢) .

ونلاحظ أنه أخذ يفضل تدريجياً فى كتاباته مصطلح « العقل التاريخى » على « العقل الحيوى » . كما نلاحظ أن « الحياة » عنده لم تعد تعنى « النشاط الحيوى البيولوجى » بل « حياة أى فرد » . كما أصبح مصير الذات معلقاً بتفاعلها مع الأشياء ، أى ضرب من تحقيق الذات . وهذه هى لغة الوجوديين التى يتحدثها أورتيجا بفصاحة .

وتتميز وجودية أورتيجا بإصراره على أهمية دور العقل (٣) ، فاتخذت ، لذلك ، لوناً جديداً :

لكل إنسان مجال فريد فى الاختيار ، هو اختياره لمصيره . والمصير ليس شيئاً آخر سوى إدراك الفرد لما ينبغى أن تكون عليه ذاته مستقبلا . وفكرة المصير هى المقوم الأساسى للحالة الإنسانية . واختيار الإنسان لشخصيته ونمط حياته بين العديد من الأنماط الممكنة يقتضى تعبئة جميع قوى العقل الإنسانى . كما يتطلب دوام التركيز ومضاعفة الإنتباه وصفاء الذهن . وهكذا يتضح لنا لماذا أكد أورتيجا على ضرورة إفتراض جانب العقل فى الدفعة الحيـــوية Elan vital على مستوى البشر . فبالعقل يتم حساب وتقدير الظروف المحيطة ، وبه يتحقق ما أستقر عليه الفرد من اختيار لنمط وجوده . فالاختيار

2 — NEIL MCINNES : « Ortega Y GASSET, José », (in Encyclopedia of philosophy), Op. cit.

3 — Ibid.

المتعقل هو المكون للشخصية البشرية (٤) .

وتنبثق النظرية الاجتماعية عند أورتيجا من المنظور الوجودى عنده . فإنطلاقاً من الزعم بأن الإنسان يخلق ذاته ويحدد طبيعته ، خرج أورتيجـــا بالنتيجة التى تؤكد عدم المساواة بين البشر لأنهم يتفاوتون فى قدرتهم على الخلق . ولذا لا بد من الاعتراف بوجود « الصفوة » منهم فى كل المجتمع . أما فى مجال الأخلاق ، وهو مجال يتعذر فصله عن مجالات الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا لدى جميع الوجوديين ، يلاحظ أورتيجا أن الحياة الأخلاقية الأصيلة هى التى تستجيب لمشروعات المصير ويحكمها العقل . أما الحياة اللاأخلاقية ، فهى التى تستسلم فيها الذات لكل ما هو وقتى وزائل ، وهى التى تقوم على التهور بدلا من التعقل (٥) .

إكتشاف الآخر بين أورتيجا وهيدجر :

يقول أورتيجا :

« إن ذاتى وحياتى وعالمى هم الواقع بالدرجة الأولى ، وذلك فى مقابر

4 — Ibid

ينبغى أن نلاحظ أن المذاهب الوجودية التى ينتقدها أورتيجا لم تكن فقط مناهضة للعقل ، بل مناهضة للعلم أيضا . وفى هذا يقول ليفى ستروس رائد البنيوية فى فرنسا : « إن المحاولات الوجودية لا تخلو من سذاجة : ففيها يعزل الانسان المعاصر نفسه ، ويستشعر نشوة تلقائية ، ويبتعد عن المعرفة العلمية التى يحتقرها ، وعن الإنسانية الحقة التى يجهل عمقها التاريخى » .

ا . ج . أيضا ، البنيوية فى الأنثروبولوجيا ، للمؤلف ص ١٥٢ .

5 — NEIL MCINNES : Op. Cit.

الآخر الذى يشكل واقعاً من الدرجة الثانية لأنه يعتمد على فهمى وتفسيرى له » (٦) .

ويحاول أورتيجا أن يكشف لنا عن دور العقل الحيوى التاريخى فى خضم علاقات التواصل داخل المجتمعات . وقد أثبت فى هذا المجال قدرته كعالم نافذ البصيرة وكناقد سياسى من الدرجة الأولى مما جعل لأفكاره الإجتماعية أثراً كبيراً على الجمهور الأسبانى العريض الذى كان متطلعاً لقيادته الفكرية .

ويؤكد أورتيجا على أن حرص الانسان على نسج علاقات إجتماعية مع ذويه إنما تحتمه مكونات فطرية وليست نتيجة لعوامل مكتسبه فنحن حين نتقابل مع الآخر ، نرى أمامنا وجوهاً وسلوكاً وتعبيرات نكشف من خلالها عن جانب غير مرئى يفيض بمعانى الصداقة والألفة أو المحبة . وهذا الكشف يتصف بالغرابة لأنه يمسك بجوانب غير مرئية من خلال المرئيات . وهذه القدرة على النفاذ إلى عمق الظواهر السطحية تتصف بالتفرد وتنبثق عن الفطرة .

ولما كان الآخر يتخذ منى نفس الموقف ، ولديه القدرة هو الآخر لكى يتناولنى بالفهم والتفسير ، لذا ينبغى الإعتراف بوجود علاقة مبادلة Réciproocité بينى وبينه . وعلاقة المبادلة هذه هى صفة أصيلة من صفات البشرية (٧) .

والعلاقة بالآخر تنطبع بطابع الخطر . فالإنسان الذى أجهله يشكل دائماً

6 — O C., VII, p 146.

7 — Ibid, p. 148.

إحتمال صدور الخطر عنه ، حتى ولو كان طفلا بريئا لأن بإمكانه أن يشعل الحريق بالمنزل . ويرى أورتيجا أن الإحساس بالخوف تجاه الآخر كان قد تضاءل بشكل ملحوظ فى الثلثين الأولين من القرن الثامن عشر ، وأيضا فى الفترة من سنة ١٨٣٠ إلى سنة ١٩١٤ . ثم استيقظت أوربا من غفوتها بتأثير الحروب والثورات المعاصرة . الصراع موجود فى طبيعة الإنسان إذن ، وهذا ما يتأكد داخل أكثر الأسر تماسكا غير أن هذا الصراع يفيد فى تحديد وتكوين الأنا(٨) .

وإذا أردنا أن نقارن هذا الموقف بمثيله عند الوجوديين(٩) ، سنلاحظ أن أورتيجا قد تجاوز المستوى المفعم بالتشاؤم عندهم ، والذى تجلى فى حديث هيدجر عن « الوجــــود الزائف » ثم فى عبارة سارتر الشهيرة « الآخرون هم الجحيم » وسنقتصر فى حديثنا عن الأول نظراً لورود اسمه فى كتابات أورتيجا .

ظهر الحديث عن « الآخر » عند مارتن هيدجر تحت عنوان « الوجود - فى - العالم باعتباره وجودا مع الناس »(١٠) وهذا الاشتراك فى الوجود مع الآخر يعبر عنه هيدجر بمصطلح « الإرتكان إلى الغير » La dépendance . فوجود « الأنا » يفترضه الآخرون على نحو ما ، ونحن نعتمد عليهم فى تشكيل وتكوين ما لدينا من أفكار . وعلى هذا ، فإن « الآنية » Dasein عند هيدجر تعرف

---

(8) Ibid., 196

(٩) نلاحظ أن أورتيجا فى مواجهته للمذهب الوجودى كان يضع فى إعتباره هيدجر وسارتر على وجه الخصوص . لأنهما يقيمان « فلسفة للوجود » ظهرت عند الأول فى كتابه « الوجود والزمان » وعند الثانى فى « الوجود والعدم » .

(10) M. Heidegger : « L' Etre et le temps » , (paris) , 1964 p. 118.

بأنها كائن محايد لا شخصى . وهذا الإعتماد المتبادل هو ما يترتب عليه ظهور مستوى موحد للحياة العامة يبرر الصيغة الآتية :

« كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو ذاته » ، وهذه هى صورة « الوجود الزائف » عند هيدجر ، وهى التى يتحول « الكل » بسببها فى النهاية إلى « أشياء » !

ويحدد هيدجر ثلاث سمات لمفهوم « الناس » (أى الوجود الزائف) وهذه السمات هى :

الثرثرة اليومية ، والفضول ، والإلتباس - ونبدأ بالسمة الأولى :

الثرثرة bavardage

من سمات « الوجود بالإشتراك » كثرة تداول عبارة (إنهم يقولون) . فهى صيغة يرددها من يتوخى الدقة والحقيقة . واللغة التى تترد على هذا النحو لا تشير إلى الوجود ؛ لأنها عبارة عن تداول للألفاظ المستخدمة والتى تحل محل الأشياء نفسها . فالأمر يتعلق بما « يقوله الناس » ، وهذا ضرب من الثرثرة أو اللغو . هذه الثرثرة من « الوجهة الأنطولوجية » هى تفسير للوجود يستأصل فيه الوجود من جذوره . وبسبب هذه الثرثرة اليومية يصعب على الآنية أن تشعر بحالة العدم التى تحيط بها(١١) .

الفضول Curiosité

فى هذا الجو الذى تعيشه الآنية تصبح الرغبة فى المعرفة حيلة هروبية للتخلص من ذاتها ، وذلك بأن تتعمد الانشغال فى موضوعات الحياة اليومية ، وتسمى

---

(11) Ibid., p. 169.

بفضولها الإلمام بكل جزئياتها . وهذا الاتجاه يميل إلى البحث عن الجديد لذاته لا لماله من دلالة . ولذا أنصف بالتشتت . ومن الخطأ أن تستسلم الآنية لهذا الفضول ، وتتوهم أنها تحيا حياة حقة(١٢) .

الالتباس Equivoque

يترتب على الحالة سابقة الذكر أن يتعذر التمييز بين ما هو حقيقي وما هو مزيف . وهذه هى ظاهرة الالتباس التى تشمل «العالم» و «الوجود ـ بالاشتراك» . وعندئذ تصبح القدرة على الكلام هى المقياس المضبوط لما نعرفه وأيضا لما هو كائن ، (أى تصبح الغلبة للسفسطة) ! وعندئذ أيضاً تكون الآنية دائما ، هناك ، أى فى تلك الحالة العامة للوجود بالاشتراك حيث يحدث كل شىء فى الحياة اليومية ، وحيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولا .

هذه السمات الثلاث التى تميز (وجود ـ الآنية ـ هناك) تحدد كيفية أساسية للوجود يطلق عليها هيدجر اسم (السقوط) . والسقوط هو أشبه بدوامة تؤخذ بها جميع (النـــاس) ولا ينجو منها إلا من صمم على أن يخرج من التشتت والثرثرة استجابة لنداء الحياة ، الذى يذهب به بعيداً عن سيطرة (الناس) .

إن الوجود الزائف بسماته الثلاث يظل بمثابة إمكانية أساسية للآنية ، لأنه لا ينفصل عن الوجود ـ فى ـ العالم . ويقول فيه هيدجر : « إن الإنسان لا يستطيع أن يتخلص منه إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله »(١٣) .

تلك هى نظرة هيدجر المتشائمة ، والتى وقف أورتيجا فى مواجهتها لأنها

---

12 — Ibid , p , 170.

13 — Ibid.,

تتجاهل الكنوز الروحية التي تحتجب تحت مظاهر الابتذال في الحياة اليومية ، فضلا عن أن أورتيجا يرفض كذلك مصطلح « الوجود الزائف » انطلاقاً من تأكيده على أن « ذاته وحياته وعالمه هم الواقع بالدرجة الأولى كما سبق أن ذكرنا في بداية الحديث عن اكتشاف الآخر » .

غير أن الحديث عن « الوجود الزائف » ، وهو ضرب من الاغتراب الميتافيزيقي ، يمكننا أن نجد له ما يماثله في نصوص أورتيجا ، ولكن على مستوى الواقع الفعلي - لا الزائف - للإنسان المعاصر .

يقول أورتيجا :

« إننا إذا استعرضنا الأفكار والآراء التي نستخدمها ونعيش بها ، فإننا سنكتشف لدهشتنا أن أغلب هذه الأفكار والآراء تستخدم بالتقليد والترديد الأعمى ، دون أن يكون تمسكنا بها نتيجة مبادرات فردية وعت فأوعت ثم تحملت مسئولياتها كاملة بصددها . وهذا هو الوجود اللاشخصي الذي يقطن في ذواتنا ليصبح أحد مكوناتها »(١٤) .

ويرى أورتيجا أن هذا العطاء المجهول الذي يقدمه المجتمع للفرد هو سبب ما نشعر به من اغتراب . فنحن عندما نفكر أو نعمل انطلاقاً مما هو متعارف عليه لدى عامة الناس ، سنقتصر عندئذ على ترديد فكر أو قول أو عمل سبق إعداده من ورائنا دون تدخل منا . وفي هذا يقول :

« إن حياتي لم تعد ملكا لي ، كما أنني لم أعد ذلك الشخص المتميز بالتفرد ،

---

(14) O. C., VII, p. 198.

بل أصبحت أعمـــل لحساب المجتمع ، وصرت آلة ضمن آلاته لأنى كائن اجتماعى »(١٥) .

ويقـول :

« إن الجماعة هى شىء إنسانى يغيب فيه الإنسان ، ذلك لأنها تفتقر إلى نفس الإنسان وروحه ، أو لأنها شىء إنسانى فقد إنسانيته » .

وكان أورتيجا يأخذ على الرومانسيين الألمان بوجه عام زعمهم بوجود « روح جمعيـــة » âme Collective أو « قومية » . والحقيقة فيما يرى أورتيجا أن الجماعات لا روح لها . ولذا تنسحب مؤاخذته على دوركيم الذى يقدس المجتمع ، ودى بونالد(١٦) الذى جعل المجتمع فى مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الفرد ، وأيضاً هيجل وماركس .

وربما كان المجتمع الذى لا روح له فى نظـــر أورتيجا هو المجتمع الغوغائى La foule الذى يفتقر إلى العقل ، والذى يبدو فى طبيعته وسطاً بين الروح والمادة أو بين الجانب الإنسانى والفيزيقى البحت(١٧) .

وعلى أى حال ، فقـد كان هناك التقاء وتقارب بين هيدجر وأورتيجا فيما يتصل بتصور المجتمع واغتراب الإنسان رغم اختلافهما فى الأسس الرئيسية لفكرهما .

«15» O. C , VII, p. 199.

(١٦) لويس دى بونالد : كاتب وسياسى فرنسى (١٧٥٤ — ١٨٤٠) .

«17» O. C., VII, p 199,

طبيعة التقارب مع هيدجر :

يعترف أورتيجا فى كتاباته بهذا الالتقاء والتقارب أحياناً رغم إصراره على موقفه فى المسائل الخلافية ، يقول :

« إن كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر قد اشتمل على حقائق لابأس بها ، كما تضمن أخطاء دقيقة تتصل بفكرة « الموت » .

« حقاً إن هذه «النهاية» الأكيدة إنما تؤثر فى سياق حياتنا لأنها هى الغد الكبير الذى نستعد له من اليوم . غير أنه من الممكن أن نبين أن البنية الحياتية للكائن الإنسانى تختلف عن بنية التاريخ . فهذا الأخير لايموت أبداً ، وأحداثه لاتخضع للفظ أو لفكرة »(١٨) .

ومن المفيد بهذا الصدد أن نعرض باختصار لما ورد عن فكرتى « الموت » و « التاريخ » فى كتاب « الوجود والزمان » :

لقد أصر هيدجر على أن الوجود لايمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ ، أو على الأقل باعتباره « زمانية » temporalité والموجود من حيث هو كذلك يشير إليه بالكلمة الألمانية Dasein ويقصد به الوجود الإنسانى ، « الآنا » ، أو « الآنية » كما يترجمها البعض . وتتابع الأيام بين الميلاد والموت هو الذى

---

(١٨) جاءت هذه العبارة فى مقال كتبه أورتيجا لمجلة « الغرب » فى فبراير سنة ١٩٢٨ بعنوان « فلسفة التاريخ » ، وكانت هذه هى المرة الأولى التى يظهر فيها إسم هيدجر فى كتابات أورتيجا .

راجع : O. C., IV, p. 541

يضفى على الآنية طابع التاريخية ، لأن وجود الآنية بين هذين الحدين هو ديمومة Durée وتاريخ فى نفس الوقت (١٩) . وتاريخ الآنية هو تتابع أحوالها . وتنشأ « التاريخية » من كون الموجود « زمانى » فى صميم وجوده ، لا بمعنى أنه يوجد « فى التاريخ » (٢٠) .

والتاريخ يستوعب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلة . ومالا يتصل بالإنسان ليس تاريخاً . فالتاريخى هو « الآنية » فى المحل الأول ويليها « الطبيعة » باعتبارها « ميدان التاريخ » .

والوجود الأصيل هو الذى يقبل فى عزم إمكانية الموت باعتبارها من أخص خصائص الآنية . وحتمية الموت هى التى تخلص الآنية من كل ضربات القدر التى لا يكف الناس عن الأنين منها ، فليس هناك قدر أو مصير لآنية هى نفسها مصير وقدر ، فهى تتوقع باستمرار مستقبلا يتحدد بواسطة السقوط فى عدم الموت .

ليس ثمة وجود إلا بالنسبة للإنسان ، وموقع الآنية ينبغى أن يكون متضمنا فى قلب العالم ، ومن ثم تكون جميع الأشياء والموضوعات والأدوات والمؤسسات « تاريخية » من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وبتاريخيتها . وقد لاحظ هيدجر أن الآنية الزائفة تقلب هذه العلاقة رأساً على عقب (٢١) . فم

---

(19) M Heidegger : « L'Etre et le temps » , op. Cit., PP. 372—373

(20) Ibid , p. 375—377

(٢١) « الآنية الزائفة » ، إشارة إلى الذوات المفكرة التى تحدثت عن حتمية تاريخية تخضع لقوانينها الأشياء والبشر أيضاً باعتبارهم ضمن أشياء العالم . والإشارة على وجه التحديد إلى الماركسيين .

تعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العالم ويصبح وجودها ـ حسب هذا المعتقد ـ معرضاً لتيارات جارفه آتية من الخارج ، كما يصبح « مصيرها » معلقاً بمشيئة هذه التيارات الخارجية ، ولذا فهى تفقد نفسها بين الهنا ici والآن Maintenant . ومن هنا يكون النسيان من صميم وجودها(٢٢) .

القول بأن موضوع التاريخ هو الوقائع الفردية أو القوانين العامة مسألة لا أساس لها إذن . فموضوع التاريخ ينبثق عن مبدأ التاريخية أى عن الاختيار الذى قامت به الآنية والذى يرى المؤرخ إمكانية تكراره .

وعلى الرغم من أن « الفردية » أو « التفرد » هو ميزة الحياة الحقة إلا أن العبث والموت هو محوره الحقيقى. فالفرد الحقيقى عند هيدجر يبدو عاجزاً عن التواصل مع ذويه .

فعلى الرغم من وجود اللغة ، وهى من تركيبات الآنية ، إلا أن هذا التركيب لا يظهر إلا فى حالة « الوجود الزائف » فى صورة « ثرثرة يومية » ، وهذه الأخيرة لا تتضمن حواراً بمعنى الكلمة أو تبادلا حقيقياً للأفكار . وقد ترتب على هذا كله أن أصبح الوجود الحقيق عند هيدجر هو الصمت (٢٣) .

ومهما كان من شىء ، فإنه لما كان الوجود الحقيق عند هيدجر هو وجود الآنية ، وكانت الآنية « زمانية » و« تاريخ » ، لذا فإن موت « الآنية » هو موت للتاريخ . وهذا ما يرفضه الأسبانى أورتيجا لأن التاريخ عنده « لا يموت أبداً ، وأحداثه لا تخضع للفظ أو لفكرة » . كما سبق أن قدمنا . وهنا يظهر

---

(22) Ibid., p. 387—392.

(٢٣) نفس الموضع .

أورتيجا أقرب ما يكون إلى المفهوم الماركسى ، وأبعد مايكون عن التصور الوجودي . فما هو تصور التاريخ عند أورتيجا ؟

موقف أورتيجا من التاريخ :

يقول أورتيجا فى معرض حديث عن التواصل المتبادل بين أفراد المجتمع : « التاريخ هو المجهود الذى تقوم به من أجل الكشف عن جزئيات الأحداث والوقائع الماضية ، وهذا المجهود إنما هو نمط من أنماط المبادلة بين أفراد البشر ، ذلك لأن منطق علاقاتنا مع الأموات إنما هو تعديل غريب لمنطق العلاقات الاجتماعية الحالية » (٢٤) .

وفى موضع آخر يقول : « التاريخ هو تاريخ ظهور وتطور أو اختفاء الاتجاهات الاجتماعية السائدة ، وهذه الاتجاهات تشمل الآراء والمعايير ، كما تشمل كل ما يستحسنه الوسط الاجتماعى وما يستهجنه ، وأيضاً مالديه من آمال وتطلعات (٢٥) » .

والاتجاهات الاجتماعية السائدة تقوم بدور كبير فى تحديد أنماط السلوك الفردى وتوجيهه دون أدنى حرية أو اختيار من جانب الأفراد . وهذه الاتجاهات السائدة تماثل فى قوتها الملزمة صرامة القوانين الجنائية السارية المفعول حتى أن أورتيجا يسميها «Vigencias» ، وهو اشتقاق فى اللغة الأسبانية تتصف به هذه القوانين .

وقد استشهد أورتيجا بمثال لهذه الاتجاهات الملزمة فى كلمة ألقاها فى « المؤتمر

---

(24) O, C, V, p, 217

(25) O, C, vII, p, 188,

الدولى لأمناء المكتبات »[٢٦] ، يقول : (إن « الكتاب » لم يكتسب قيمة إجتماعية إلا فى عصر النهضة ، كما أن الحرص على إقتناء الكتاب الآن هو دليل على هذا الاتجاه الغفل الذى يقود الفرد فى سلوكه ، شأنه فى ذلك شأن جميع الاتجاهات الإجتماعية السائدة)[٢٧] .

وقد أراد أورتيجا أن يحلل تفصيليا دور العادات الإجتماعية والعرف الإجتماعى حتى يكشف عن حقيقة الضغوط الإجتماعية التى تقيد حرية الإنسان وتصادر قدرته على المبادأة . فهو لا يتفق مع ماكس فيبر الذى يفسر كل شىء بالعادة باعتبارها نمطاً للسلوك تكرر إنجازه فصار آلياً لدى الأفراد . ورأى أن عامل التكرار ليس محكاً سليما فى تمييزه للعادات ، ذلك لأن من الأفعال ما لا يرقى لمرتبة العادات على الرغم من تكراره مثل التنفس الذى هو بمثابة ردود أفعال عضوية ، والمشى وهو حركات إرادية . ومن الأفعال ما لا يتكرر ويدخل مع ذلك ضمن العادات الإجتماعية ، ويندرج تحت هذا النوع اليوبيل الفضى واليوبيل الذهبى الذى درجت بعض المؤسسات الإجتماعية على الاحتفال به كل ربع قرن أو كل نصف قرن من الزمان فأصبح عادة إجتماعية .

ويخلص أورتيجا إلى أن العادة الإجتماعية ليست كذلك لأننا نكررها ، بل إننا نكررها لأنها عادة إجتماعية . وهكذا يظهر أن العادات الاجتماعية متصلة أساساً بماهية المجتمعات لا بطبيعة الأفراد[٢٨] .

---

(٢٦) عقد هذا المؤتمر بمدينة مدريد فى ٢٠ مايو سنة ١٩٣٥ .

(27) Ibid.

(28) O. C., VII, P 214.

ويضرب أورتيجا مثلا من « فعل التحية » لسلوك نكرره لأنه أصبح عادة اجتماعية .

وفعل التحية هو بداية السلوك الإجتماعى وأول الظواهر الإجتماعية التى يحتمها فن المبادأة فى أبسط صوره . وفى تحليل أورتيجا لهذا الفعل الإجتماعى يرى أنه على الرغم من كونه فعلا شعورياً إلا أنه قد يمارس بفتور أو بطريقة آلية لأنه أداء مفروض من المجتمع ومؤيد من جميع الشعوب . ولكن ، ما الغاية التى يستهدفها فعل التحية ؟

كان هربرت سبنسر قد صنف أنماط التحية لدى الشعوب المختلفة وجعل بينها استمرارية تطورية . وكان قد زعم أن الغاية من فعل التحية تفسره بقايا قديمة للرغبة فى إظهار الخضوع أمام عظيم(٢٩) . غير أن أورتيجا يرى فى هذا التفسير مجرد محاولة أيديولوجية لا تؤيدها الوقائع الموضوعية خصوصاً وأن العديد من أفعال التحية لا يتضمن بالضرورة إختلافاً فى المراتب(٣٠) . صحيح أن فعل التحية يتضمن جانب الإحترام تجاه الآخرين ، غير أن هذا الجانب ليس هو الأكثر أهمية فى تحديد غايته . ففعل التحية يفتتح علاقاتنا مع الآخرين ، إذ كلما قلت معرفتنا بإنسان كلما كان لدينا ميل أقوى لمصالحته .

يقول أورتيجا :

« إن فعل التحية يصبح ملحاً عندما لا يكون « الآخر » فرداً محدداً لنا

---

(٢٩) هربرت سبنسر ، فليسوف انجليزى ، أحد رواد نظرية التطور (١٨٢٠ - ١٩٠٣) .

(30) Ibid., p. 221.

ومعروفا ، أى عندما يكون مجرد شخص ما أو مجرد فرد من الدهماء »(٣١) .

ويوضح أورتيجا ذلك قائلا :

«لما كنا نجهل الكثير عن الفرد الذى نتعرف عليه لأول مرة ، لذا فإننا لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكه تجاهنا . وهو بدوره ليس بإمكانه أن يتنبأ بسلوكنا تجاهه ، (لأننا بالنسبة له أيضاً مجرد أفراد) . ومن ثم كان من الضرورى أن يفصح كل منا عن عزمه على قبول قواعد السلوك والمرعية والمطبقة فى هذا الجزء من العالم أو ذاك . . . وعلى الجملة ، فإن (المصافحة) تغدو تعاقدا يلزم بالأمان والسلام(٣٢) .

وهنا يبدو أن الحكمة القديمة التى قررت بأن (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان) ما زالت تحتفظ بجانب كبير من الصواب : فنحن لا ننسى أن الإنسان كان كائنا شرساً ، وأنه ما زال مستمرا على ذلك بالقوة أو بالفعل . هذا هو السبب فى أن إقتراب أى إنسان من أى إنسان آخر قد يعنى مواجهة أو مأساة . وإذا كان الأمر سهلا الآن ، فقد كان حتى وقت قريب مواجهة مهلكة ومرعبة . ولهذا كان من الضرورى اختراع نمط للمبادءات الإجتماعية ، بدأ بتركيبات معقدة ، ويتلخص الآن فى السلام والمصافحة باليد على نحو ما تعرفه ثقافتنا المعاصرة(٣٣) .

ويتأكد لنا من هذه التحليلات الإجتماعية أن (العقلانية الحيوية) تدرس الواقع المعـــاش ، وتتعمق فيه عبر العصور ، وتبتعد عن نمط التحليلات الميتافيزيقية الهيدجرية . كما أنها تأتى بتصور للتاريخ ينبثق عن العلاقات المعاشة

«31» Ibid., p. 222.

«32» Ibid., 223.

«33» Ibid.

ويخرج عن الذاتية التصورية إلى الموضوعية . وهى بذلك التكوين قد قدمت أنموذجاً جديداً لفكر وجودى جديد ظهرت آثاره عند سارتر الذى تحول عن (الوجود والعدم) إلى (نقد العقل الجدلى) سنة ١٩٦٠[٣٤] .

وجودية لاتسال عن الوجود .

من الممكن أن يوصف الاتجاه الفكرى الذى اختاره أورتيجا بأنه وجودية يغيب فيها التساؤل عن (الوجود) . فقد رأينا فى النصوص الاورتيجية التى وردت فى هذا البحث أنه لا يستخدم كلمة (وجود) رغم ما قيل من اقترابه من الوجوديين ولغتهم . وليس ذلك من قبيل المصادفة ولكن انطلاقاً من عقيدة معينة ووفاء لمبدأ معروف .

وكان الوجوديون فى كتاباتهم ، يسرفون فى التساؤل عن الوجود إلى حد الزعم بأنه تساؤل فطرى لدى الإنسان . فعند هيدجر مثلا رأينـــا أن الواقع الإنسانى هو منبع ومبدأ لكل حقيقة وجودية . وفكرة الوجود متعالية لأنها تتصل مباشرة بطبيعة الآنية التى تضفى صفة الوجود على نفسها وعلى الاشياء . وهذا العلو الذى تختص به الآنية هو الذى يجيب عن (لماذا ؟) ، ومن ثم فإن (لماذا ؟) تصبح ضرورة أنطوجية مطلقة .

وقد كانت المواجهة الحقيقية مع هيدجر فى كتاب ألفه أورتيجا بعنوان : فكرة المبدأ عند ليبنتز وتطور النظرية الاستنباطية . (ترجم إلى اللغة الالمانية

---

(٣٤) راجع بهذا الصدد كتابنا : (البنيوية فى الانثروبولوجيا) ص ص ١٦٧ — ١٨٤ .

سنة ١٩٦٦) (٣٥) .

وفى هذا الكتاب أكد أورتيجا أن هيدجر قد تجاوز كل حد عندما زعم أن من أخص خصائص الإنسان أن يتساءل عن الوجود ، وأن حيـــاة الإنسان الحقيقية تعنى ممارسته للتفلسف .

إذ لا توجد الدلائل التى تشير إلى أن كل الناس الذين عاشوا فى الماضى والذين يعيشون الآن قد تساءلوا جميعاً عن « الوجود » ، كما أنه ليس من الضرورى لكى يعيش الإنسان أن يستمر فى ترديد هذا التساؤل ، ولذا يبدو أن مزاعم هيدجر تعسفية وغير واقعية .

صحيح أنه قد ظهر عدد ضئيل من الناس ينتمون إلى الأقليات المثقفة فى بلاد اليونان فى غضون القرن الخامس قبـل الميـلاد ، كانوا يتوقفون أمام هذه التساؤلات عن « الوجود » ، ويعتبرونها على صلة بأخص خصائص الإنسان . غير أن هذا لا يعنى أن التساؤل عن « الوجود » يشير إلى ميل طبيعى وصفة مطلقة من صفات البشر ، لأن ظهور هذا التساؤل لا يعـدو أن يكون حدثاً من أحداث ذلك القرن . وقد أصبح هذا الحدث بداية تقليد جديد نمـا وترعرع حينا ، وخبا وأفل فى بعض الأحيان على مدى ألفين وخمسمائة سنة . ولم يكن نموه حين نما طبيعياً أو تلقائياً ، بل أوحت به ثقافة الأقدمين التى امتلأت بهـا الكتب وتقرر تدريسها فى المدارس .

والقول بأن « الإنسان هو تساؤل عن الوجود » لا معنى له إلا إذا فهمنا من

---

(35) « La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva ».

كلمة « وجود » إشارة إلى كل ما يتساءل عنه الإنسان . وعندئذ يتضخم مفهوم « الوجود » ويصاب بالعجز !

وأخيراً يلاحظ أورتيجا أنه قلما ظهر فى تاريخ الفلسفة من تحدث عن « الوجود » بوجه عام بعد أفلوطين ، كما يلاحظ أن كلا من ديكارت وليبنتز لم يتساءلا عن « الوجود » بمعنى الكلمة بل عن شيء آخر مختلف تماماً (٣٦) .

«36» O.C., VIII; pp, 271—272

تقويم وتعقيب

إذا صح أن الفيلسوف هو ابن عصره ، ومن انجاب مجتمعه ، فإن هذا ينطبق على خوسيه أورتيجا إيجاست إلى حد كبير . فعصر أورتيجا هو عصر تحقق فيه ازدهار نظرية التطور ، ونجاح المناهج البنيوية فى علم اللغة وأيضاً نجاح المذاهب الوجودية ؛ ومجتمعه هو المجتمع الذى شهد تخلفاً فكريا وحروبا أهلية .

وقد جاء فكر أورتيجا منبثقاً عن إيمان بالتطور . فالعقلانية الحيوية تؤكد لنا أن الواقع الحقيقى هو الحياة الإنسانية أى « الأنا » والظروف التى تتفاعل معها فى نطاق الصيرورة ، وهى تكشف لنا عن تغير الاتجاهات الاجتماعية من منظور تاريخى ديناميكى يفسح المجال لتدخل الوعى ويبتعد عن التطورية العمياء . وقد لاحظنا أن العقلانية الحيوية تبتعد عن الاتجاهات البيولوجية الساذجة ، تلك التى تهمل الجوانب الروحية وتجعل الحياة قاصرة على مجرد وظائف بيولوجية .

والقارىء لكتابات أورتيجا يجده مهتما بالكشف عن علاقات ظاهرة وخفية كما يجده باحثا عن التكامل والتواؤم بين عناصر الواقع ، وهذا هو المنطلق البنيوى الذى يؤكد على أن الشىء لامعنى له إلا إذا عرفنا علاقته بغيره من الأشياء فالعقلانية الحيوية لاتعرف دوراً للعقل إلا فى نطاق بنية الواقع ، كما أنها لاتهمل جانب الروح وإن كانت تبتعد عن التجريبية الروحية عند برجسون (١) .

---

(١) نلاحظ أن العقلانية الحيوية تقترب جداً من مذهب الفرنسى جويو Jean – Marie Guyau (١٨٥٤ – ١٨٨٨) ، وهو الذى اشتهر بكتابه : « الأخلاق بلا إلزام ولا عقاب » . وسنقدمه للقارىء العربى فيما بعد .

فالعقل ينبغى أن يسخر لخدمة الحياة ولا ينبغى أن يتمرد عليها . وقد كان من مظاهر تمرده ظهور قوى الدمار التى تهدد الحياة ذاتها .

وقد كان المنطلق المنهجى الذى طرحته « البنيوية » اللغوية فى أوائل هذا القرن هو الذى أوحى بفكرة التقارب بين المذاهب المختلفة ، لأنه يفضى إلى تقارب بين عناصر الواقع . وقد اضطلعت العقلانية الحيويه بمهمة التقارب هذه عندما رفضت الإتجاه العقلانى عند المثاليين وقربت بين العقلانية والحيوية والواقعية .

أما بخصوص الهيمنة الفكرية التى مارستها المذاهب الوجوديه فى فترة معينة ، فقد رأينا أن أورتيجا لم يكن بمعزل عنها . فهو عند البعض يمثل نمطاً جديداً للفكر الوجودى ، وهو عند البعض الآخر يقترب من الوجوديين فى لغته وأسلوبه فقط . ونحن نرى أنه كان ضالعاً فى هذا الفكر : فالإنسان يعرف ذاته ، بل هو خالق لها ، ويتفاوت الأفراد فى قدرتهم على الخلق ، فتظهر « الصفوة » وتتميز عن « الدهماء » . هذه هى أخطر النتائج التى توصل إليها الوجوديون .

وعلى الرغم من ذلك فقد قامت العقلانية الحيوية بتصحيح المفاهيم الوجودية السائدة عند بعض الوجوديين . فالوجودية التى أعلنت عن إهتمامها بالإنسان العائش فعلا كانت قد أنزلقت إلى أبحاث ميتافيزيقية بعيدة عن الواقع ، فى حين أن « الفلسفة ليست فكراً صورياً مفارقا لمقتضيات الواقع بل إن القيم هى الآفاق التى تتطلع إليها الحياة الإنسانية » ، والفيلسوف هو المرشد الذكى الموجه لدفعة الحياة الواقعية .

وهذه الواقعية التى تميز بها فكر أورتيجا كانت من وحى ظروفه ومجتمعه . فهو يصرح بأن الدول التى وصلت إلى مرحلة متقدمة من الاستقرار عن طريق

المؤسسات القوية والحياة المتوازنة والبنية المستقرة (مثل فرنسا وألمانيا وانجلترا) هى التى يعيش فيها الفلاسفة فى أبراج عاجية بعيداً عن مشاكل مجتمعاتهم. ولما كان الحال فى أسبانيا مختلفاً تماما ، لذا قرر أورتيجا منذ بداية شبابه أن ينخرط فى مشكلات مجتمعه لخدمة بلده . يقول :

« يبدو لى أن مصيرى ومستقبلى لا ينفصلان عن مصير ومستقبل بلادى ... لهذا ، فقد كنت معنياً طوال سنوات عديدة لخدمة قضايا المصير فى أسبانيا وما يتصل بها من مشكلات »(٢) .

وقد كان لفكر أورتيجا تأثير كبير على العالم الناطق باللغة الإسبانية . وقد تطور هذا التأثير ونما فى دول أمريكا اللاتينية على وجـــه الخصوص بفضل الاتصال المباشر الذى قام به أورتيجا نفسه خلال إقامته هناك عام١٩١٧ و١٩٢٨ وفى الفترة بين عامى ١٩٣٩ و ١٩٤٦ . أما داخل أسبانيا ، فقد تردد اسم « مدرسة مدريد » الفكرية مشيراً إلى فريقين من المفكرين : الأول ليبرالى تقدمى يؤيد العقلانية الحيوية ويسير على منهجها . والثانى محافظ يتشبث بالفكر القديم وينشغل بالتصدى للعقلانيين الحيويين رغم أنه مدين فى ظهوره للحركة الفكرية التى أيقظها أورتيجا فى أسبانيا .

وعلى الصعيد العالمى فإننا نقول مع آلان جى أستاذ الفلسفـة بجامعة تولوز « أن أورتيجا قد تعدت اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، وأصبح فليسوفاً عالمياً لا يقـل فى تأثيره عن نيتشـــه أو كروتشى أو سارتر »(٣) . وهذا مايستوجب تقديمه للقارىء العربى .

(2) O. C., VIII, pp 57 — 58

(3) Alain GUY : « Ortega y GASSET , op. Cit p. 9.

« المراجع »

أولا : مؤلفات أورتيجا إيجاست التى ورد الإشارة إليها فى البحث مرتبة حسب توقيت ظهورها .

.1 Meditaciones del Quijote, 1914.

2. El Tema de nuestro tiempo, 1923.

3. Què son los valores ? 1923.

4 Ni Vitalismo, ni racionalismo, 1924.

5. La « philosofia de la Historia ».

6. En Torno a Galileo, 1933.

7. Prologo para Alemanes, 1957.

8 Qué es filosofia ? 1958.

9. La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva.

10 Pasado y provenir para el hombre actual, 1962.

ثانيا : الأعمال الكاملة لأورتيجا ، وقد نشرتها مجلة « الغرب » فى تسعة مجلدات سنة ١٩٦٢ وهى تحمل عنوان :

Ortega y GASSET : « Las Obras Completas »,
(Madri,d Ed. de la « Revista de Occidente » 1962.

ثالثا : مراجع أخرى :

1. NEIL MCINNES : « Ortega y Gasset, José », in Encyclopedia of philosophy, London 1967.

2. Alain GUY, « José Ortega y Gasset », Seghers, Paris 1969.

3. Jean-Paul Borel : « Raison et vie chez Ortega y Gasset », Neuchâtel, 1959.

4. Julian Marias : « Ortega y Gasset, Circunstancia y Vocación », Madrid, 1960

5. M. Heidegger . « l'Etre et le Temps », (Paris, 1964).

محتويات البحث :

لا بد من تغيير مفهوم المعرفة. فنحن إذا استبعدنا ما يسمى بالرؤية التأملية المباشرة والقراءة السطحية عندئذ تظهر لنا المعرفة باعتبارها عملية إنتاجية .

لويس ألتوسير

L. C. I, P. 23

مقدمة وتمهيد

مع بداية النصف الثانى من قرننا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا ولاءهم للفكر الماركسى بعد أن رأوا فى هذا الفكر محاولة جادة للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقهر « [illegible] » بل ذهب بهم إلى حد الزعم بأن البشرية مهددة بالانزلاق فى الهمجية [illegible] الأخذ بالحل الإشتراكى . وكان الشعار الذى يردده [illegible] إما اشتراكية [illegible] وإما بربرية » !

تذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جارودى وجولدمان وسارتر والتوسير ولوكاش وجرامسى وإدجار مورين(٢). غير أن أحلامهم الوردية لم تلبث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثاً كبرى انبثقت من داخل المعسكر الاشتراكى نفسه ، وكان لها دوى هائل ، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

[illegible] الأحداث : منها ثورة المجر المتمردة على النظام الشيوعى سنة ١٩٥٦ [illegible] من قتل [illegible] وقوة غاشمة . ومنها فضيحة « البيان السرى » الذى ألقاه خروشوف فى نفس السنة (١) ، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعى بسبب [illegible] معارك على الحدود بين الرفقــاء فى الصين [illegible] الاتحاد السوفيتى [illegible] .

[illegible] سنة ١٩٦٩ [illegible]

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتى فى الفترة من سنة ١٩٥٨ الى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيق الحزبيين ، [illegible] التى ارتكبها الحــزب والتى تضمنت سفك دماء الآلاف من الأبرياء فى [illegible] .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن القصور ليس في النظرية الماركسية بقدر ماهو في التطبيق السيء لها . وقد ظهر هذا الإجماع فيما أسموه بضرورة العودة إلى الينابيع الأولى أى إلى كتابات ماركس نفسها .

ومن الثمار التى تمخضت عنها هذه العودة مؤلفات مثل « نقد العقل الجدلي » الذى أكد سارتر فى مقدمته على أن الماركسية هى فلسفة العصر وأن الوجودية ليست سوى إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية . ومثل « ماركسية القرن العشرين » الذى حاول فيه جارودى أن يذكر بضرورة العودة إلى أبسط صور الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هى دليل عمل فحسب (٢) . ومثل مؤلفات ألتوسير التى كثر حولها الجدل والتى ابتعدت - فى نظر البعض - تماماً عن فكر ماركس حتى قيل عنها إنها « ماركسية بدون ماركس » .

وسنخصص الفصل المقبل للأعمال ألتوسير وسنكشف عن المنهج الذى تضمنته هذه الأعمال وعما أثارته لدى النقاد من شكوك . ونبدأ أولا بموجز عن حياته .

ولد لويس ألتوسير فى ١٦ اكتوبر سنة ١٩١٨ فى بير مندر عيس بالقرب من مدينة الجزائر التى أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفى سنة ١٩٣٠ التحق بثانوية « البارك » فى مارسيليا . وفى يوليو سنة ١٩٢٩ نجح فى مسابقة امتحان مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وطلب للتجنيد فى نفس السنة .

---

(٢) من المعروف أن روجيه جارودى قد تحول نهائياً الآن عن الماركسية بعد أن تأكد تماماً من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله فى الاسلام .

أودع السجن فى ألمانيا فى الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تتلمذ على جاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه فى موضوع « فكرة المضمون فى فلسفة هيجل » حصل بها على درجة الأجريجاسيون فى الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعى الفرنسى فى نفس السنة (نوفمبر سنة ١٩٤٨) .

فى سنة ١٩٥٠ عين معيداً بمدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث ألتوسير وقع وتأثير كبير فى أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين فى فرنسا فى الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها صدى خاص داخل الحزب الشيوعى الفرنسى . فى هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها « دفاع عن ماركس » و « قراءة كتاب رأس المال » ، كما ظهرت له مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظرى بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألقاها فى مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن « حاجة العلميين للفلسفة » .

ومما زاد من أهمية أبحاث ألتوسير أنها كانت معاصرة لظهور النتائج التى توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعى السوفييتى ، وهو المؤتمر الذى عرف بتحلله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث فى وقت انطلقت فيه الخصومة العلنية بين الصين والاتحاد السوفييتى فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متنافرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والسياسة والعلم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن ألتوسير نجح فى الكشف عن « النظرية » التى احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة « علمية » لهذه الأعمال ، وقدم تعريفات محددة

للمفاهيم الماركسية بعيداً عن التفسيرات الإيديولوجية ، واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوى .

وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر بأن « الاتجاه العميق الذى يسود كتاباته لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية »[٣] ، إلا أن المنهج الذى طبقه فى « قراءته » لماركس كان هو المنهج البنيوى ، مما يسر له إقامة دعائم « بنيوية ماركسية » ذات طابع علمى لا إيديولوجى .

البنيوية والماركسية :

والبنيوية هى اتجاه فى البحث ومنهج فى العلم تمخض عن نتائج فلسفية أو صبح سمة من سمات الفكر المعاصر .

وتُعرَّف « البنية » بأنها « صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماسكة بفضل ما يربطها من علاقات ثابته » . كما تعرَّف أيضاً بأنها « مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة ، ومن الممكن أن يُنسج على منوالها عدد لا حصر له من النماذج » . ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط بأسم مفكر واحد بعينه ، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الانثروبولوجيا والمحلل النفسى والسياسى والفيلسوف .

ولكى تتضح لنا البنيوية فى الفكر السياسى عند ألتوسير ينبغى أن نذكر القارىء الأساسية للمنهج البنيوى .

أولا :

يصر البنيويون على أن تفسير أى ظاهرة يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب

---

(3) Louis ALTHUSSER : « Lire le Capital », I, (Maspero, Paris). P. 6. ظهر هـــذا الكتاب فى جزئين . وسنختصر الإشارة إليه فى ملاحظاتنا التالية بالحرفين L. C بالإضافة إلى رقم الجزء والصفحة .

الموضوع المدروس . وهذا يعنى أن الدارس للظواهر البشرية لا ينبغى أن يعتمد فقط على الجانب المرئى من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائماً مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانيا :

يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الحسى ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التى يركب الموضوع ابتداء منها . ومع ذلك ، فالبنية ليست ماهية متسامية ، وليس لها وجود صورى ، بل إن لها وجوداً خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند ألتوسير .

ثالثاً :

إن التحليل البنيوى إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع immacente . وهذه الدراسة الحالة تفترض استقلال الموضوع بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعاً :

هذه الدراسة الحالة تفترض احتواء الموضوع على معقولية ذاتية ومستقلة . فهو يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخلية نصل إليها عن طريق التحليل .

خامساً :

مثل هذه الدراسة الحالة تستبعد تدخل العنصر الذاتى تماماً ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادءات فردية . بل إن « المؤلف ، أو الكاتب » لا ينظر إليه إلا

على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعندما نأتى إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ ، والماركسية بدون ماركس(٤) !

وقد أخذ ألتوسير على عاتقه أن يأتى بفهم بنيوى جديد للفكر الماركسى . فهو يرى أن معظم الثغرات التى خلفتها الماركسية إنما ترد فى النهاية إلى « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية ذاتها . وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط . ولذا كانت المهمة التى اضطلع بها ألتوسير هى القيام بدراسة ابستمولوجية تلقى الضوء على « المفاهيم النظرية » التى وردت عند ماركس فتكشف عن « البنية » النظرية لهذا الفكر الماركسى .

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدراسى الذى اختطه ألتوسير لنفسه متضمناً فى عناوين كتبه الرئيسية ذاتها : فمن هذه الكتب مثلا ، كتاب بعنوان « دفاع عن ماركس » ، وآخر بعنوان : « قراءة كتاب رأس المال » ، وثالث موسوم باسم : « لينين والفلسفة » . ويجد المتصفح لهذه الكتب أن ألتوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية ، ويستهدف كشفاً جديداً فيها . فهى فى نظره مازالت تحتاج إلى فهم وتوضيح .

وفى هذه الصفحات التمهيدية نود أن نسأل عن سر التزاوج بين الماركسية والبنيوية ، وعما إذا كان النسق الماركسى يتضمن أنموذجاً بنيوياً ؟ وبعبارة

---

(٤) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوى راجع المؤلف :
١ - « البنيوية فى الأنثروبولوجيا » . دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠
٢ - « البنيوية بين العلم والفلسفة »

أخرى نود أن نسأل عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المبادىء البنيوية التى عرضناها آنفا ؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور سياسى أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل المشكلات الاقتصادية التى تفاقمت فى القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملا للإنسان والتاريخ ، وللفرد والمجتمع والطبيعة . وهى إذا شبهت لدى البنيويين بالحيوان المائى الذى ولد فى محيط القرن التاسع عشر وعاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأن الماركسية بقدر ما يهدف إلى اثبات بنوتها إلى الظروف التى خلفتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة فى القرن التاسع عشر اتسم بالنزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسى مطالباً بوقف استغلال الإنسان للإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ما قدمته الثورة الصناعية فى نفس القرن من وسائل متطورة للانتاج . وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة (أى قوانينها الكلية) ، وسميت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل أن المادية الجدلية هى تطبيق جدل هيجل على المادة . غير أن هذا القـــول يتعارض مع المنهج البنيوى القائم على « القطع » و « الدراسة الحالة » و « استقلال الموضوع » ، لذا أثبت ألتوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئاً آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية ، وهى عناصر يمكن أن تكون مادية أو غير ماديه . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود : فالمخ هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والأفكار هى

انعكاس لصور العالم المادى . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الانعكاس هذه وتثبت أنها غريبة على الفكر الماركسى وذلك انطلاقاً من مفهوم البنية ذاته .

والماركسية تتحدث عن بنيات تحتية Infrastructures وبنيات فوقية Superstructures . أما البنيات التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التى تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وعلاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنيات الفوقية فإنها تشمل الأفكار السائدة والآراء المتداولة والمعتقدات والنظم والفنون والآداب على اختلاف صورها .

والعلاقة بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية هى علاقة العلة بالمعلول والسبب بالمسبب . ونحن نرى أن تصنيف البنيات على هذا النحو يبتعد عن الفهم البنيوى الحديث ولذا اعتبره ألتوسير ضرباً من سوء الفهم لأستاذه ماركس ، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع ألتوسير أن ينتفع بنظرية التحليل النفسى فى اللاشعور على نحو ما فعل ليفى ستروس فى دراساته الأنثروبولوجية وأن يجعل منها وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت « الشعور » . ومع ذلك لا يمكن القول بأن ألتوسير يفسر ماركس بفرويد . فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته « البنيوية الماركسية » خشية القـــول بأنه يقحم على الماركسية ايديولوجيا خارجة عنها . إنه يخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم « الدور الإبستمولوجى » ، وهو سمة هامة تميز « كل فلسفة تمتلك القدرة على تفسير ذاتها ، حين تأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعاً

لذاتها » (٥) . فالفلسفة الماركسية تتكشف لنا من خلال « ديالكتيك » الذهاب والإياب، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته، إلى قراءة نطبقها عليه من أجل الاهتداء إلى تلك المفاتيح نفسها فى داخله (٦) .

النظرية والسياسة :

يقوم ألتوسير بإصدار مؤلفــاته هو وتلامذته ضمن مجموعة تحمل اسم « النظرية » Collection théorie . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهـده الفلسفى ينصب فقط على « المقـال النظرى » أو « المقال العلمى » الماركسية (٧) .

وكان ألتوسير قد لاحظ فقر الفكر النظرى لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسى دون تقديم أى مساهمة جديدة فى مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقـول : « ليس لدينـا أساتذة فى الفلسفة الماركسية » (٨) .

وهذا - فى نظره — مادعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظرى وجعلهم يعلنون عن موت الفلسفة ، وذلك « بدفنها نهائيـاً فى العمل أو

---

(5) Louis ALTHUSSER « Pour Marx », (Maspero, Paris, 1965) p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع فى سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه فى ملاحظاتنا التالية بالحرفين : P.M بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٦) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ ، ص ٢١٨

(٧) نفس المرجع ، ص ٢١٣ .

(8) P.M., p. 17.

فى وضعية علمية جديدة » . ومن هنا أخذ ألتوسير على عاتقه « التوسع فى الجانب النظرى الفلسفة الماركسية »(٩).

وقد استبعد ألتوسير كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرد لأوهام تم تبديدها أو استعراض لظلمات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذى يعترف به هو « تاريخ الواقع » . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن فى كتاب « الايديولوجيا الألمانية » أنه « ليس للفلسفة من تاريخ لأنها مجموعة من الأحلام والأوهام » . ولذا فقد وضع ألتوسير نصب عينيه « مشكلة المقال العلمى » ، وهى السمة الرئيسية المميزة للماركسية باعتبارها نظرية علمية . وقراءة ماركس أصبحت فى جوهرها عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للمقال الماركسى وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوعى يباعد بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية « المادية الجدلية » إلا بعد أن استبعد ما فى كتابات السابقين عليه من أخطاء ابستمولوجية (تصورية أو إيديولوجية) .

والنظرية عند ألتوسير ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمى . وهذا يعنى أن النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلا (فى العلوم) ، أو هى ناتج الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

وهذا كله يعنى أن « الجدل » المادى يكون مع « المادية الجدلية » (أى مع النظرية) وحدة واحدة لا انفصام لها . وببساطة ، فإن النظرية عند ألتوسير تشير إلى « النسق » أو « النظام » المحدِّد (بكسر وتشديد الدال) لأى علم واقعى .

---

(9) P. M., p. 31,

و « الممارسة النظرية » هى انتاج لمعارف علمية فى مقابل الإيديولوجيا التى هى انتاج أعمى . ويرى ألتوسير أن القيمة الكبرى للماركسية هى أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجى إلى الوضع العلمى حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هى النظرية العامة للعلوم أو هى على حد تعبير ألتوسير « نظرية علمية العلوم »

Théorie de la Scientificité des Sciences . (١٠)

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحى بأنه على حساب التطبيق ، والتطبيق السياسى بوجه خاص ، إلا أن القارىء لألتوسير الآن يلاحظ أن الدعوة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسى لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال ألتوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ و سنة ١٩٦٨ وذلك لأن الاحداث استلزمت تعديلا فى السياسة . وهذا التعديل استلزم تجديداً فى الماركسية باعتبارها منهجاً علمياً للتغيير .

ويستخدم ألتوسير مصطلح « الصراع النظرى » Lutte théorique ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يحتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن مصير المجتمعات الذى يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال

---

(١٠) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، ص٢٢٨ .

التصورات (١١) .

جاءت أعمال ألتوسير لتشارك إذن فى إعادة النظر فى التطبيق الماركسى الذى عرفه عهد ستالين ، ومن ثمة كانت أفكاره مناهضة لعبادة الفرد وللسلطة البيروقراطية . وكانت تزاوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسى تونج .

وكان البعض يرى فى أعمال التوسير اهتمام بالنظرية لا يعادله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأى إلى فهم خاطىء لمعنى السياسة : فهى مرادفة عندهم لأى صورة من صور الاضطراب أو التمرد التلقائى ، كما ترد عندهم أيضاً إلى ما يبديه بعض الحكام من تفاهم ، وما يعقدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد نسى أصحاب هذا الرأى أن ألتوسير فى أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا مكان للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاها السياسى أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضاً بأن السياسة تحتم معرفة النظرية المستخدمة حتى يسهل تسخيرها فى مجال التطبيق (١٢) .

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند ألتوسير إنما يعنى الإهتمام بالجانب النظرى للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرة العلميه والمنهج العلمى . وقد كان كارل ماركس يقارن تحليل عناصر المشكلة الإقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بعرض الكشف عن الشروط النظرية التى تمهد للسيطرة على الطبيعة .

---

(11) SAUL KARSZ «Theorie et politique Louis ALTHUSSER» (FAYARD, paris, 1974), p. 19.

(12) Ibid.

وسنرى فى سياق هذا البحث أن أعمال ألتوسير تقوم على نظرة متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحدات مستقلة تترابط بعلاقة شرطية ، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل . فليست السياسة هى التى تحكم على صحة النظرية أو تحدد مالها من قيمة ، وليست النظرية هى التى تبرر الأسس التى قامت عليها السياسة . فالكل يؤثر فى أجزائه ويتأثر بها داخل نسق متكامل .

قراءة جديدة للمقال الماركسى

« إن ماركس لم يكن يتوفر فى حياته على « تصور » يمكّن من التعمق فى فهم ما قدمه من إنتاج : تصور قوامه البنية على ما تشمله من عناصر ... ، وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخفى ، حاضر وغائب فى جميع أعماله » .

لويس ألتوسير(١)

لقد استهدف ألتوسير فى أبحاثه ، الكشف عن جانب الصرامـــة الفاعلة فى الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تبريراً لكل تصور من تصوراتها . وكان بمخالفته للطريقة التى اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هى الوحيدة القادرة على تقـــديم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

القراءة والمنهج :

يظهر من كتابات ألتوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس ، وهـو بذلك يضاعف الجهد للكشف عما تتضمنه هـذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو سطحية أو « ساذجة » ، وإنما هى قراءة « تشخيصية » ، تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك المعنى من خلال « السياق » ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم « البنية » ذاتها(٢) . وهذه القراءة التشخيصية يقول عنها ألتوسير أنها تقترب من قراءة « لاكان » لفرويد وتقترب أيضاً من

---

(1) « Lire le Capital », pp. 30—31.

(٢) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢١ .

قراءة فوكوه النصوص الكلاسيكية(٣) . فكما حاول جاك لاكان فى ميدان التحليل النفسى أن يعثر على البنية الحقة مختبئة تحت أعراض عصابية ، كذلك يحاول ألتوسير أن يكشف - على ضوء كتاب رأس المال - البنية الاقتصادية الباطنة المختفية تحت النسق الاجتماعى الظاهر .

وفى الجزء الأول من كتابه الموسوم بأسم « قراءة كتاب رأس المال » نجد ألتوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والانصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو فى نظره ما ينبغى أن نتعلمه من جديد . ونلاحظ أن ألتوسير هنا يلتمس نفس الطريق الذى افتتحه فرويد. فقراءة أى نص لا تنحصر فى مجرد تكرار حرفى للصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريده النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغى الوصول إليه فهو العمق المستتر الذى يمتلىء بمعان صامتة . وفيما يتصل بالماركسية لاحظ ألتوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التى تتلاءم مع ما بذله من جهد نظرى ثورى ، ومن هنا كانت خطورة « القـــراءة الحرفية » التى رأت فى كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيديولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ(٤) ، وتناولت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب فى إطار النظر والتأمل. ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٤٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة فى أعمال ماركس

---

(٣) ميشيل فوكوه أحد رواد البنوية الفرنسيين ، وجاك لاكان هو صاحب اتجاه « البنيوية فى التحليل النفسى » . وهو من كبار رواد البنوية أيضاً .

(٤) فيورباخ : (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، فيلسوف ألمانى خرج على مثالية هيجل واقترب من الواقعية .

كانت بمثابة قطيعة ابستمولوجية(٥) تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت هذه المرحلة الجديدة « بؤس الفلسفة » و « البيان الشيوعى » ثم « رأس المال » . وقد أخطأ البعض - بسبب قراءتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية فى كتابات ماركس المتأخرة ، باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب . ومما يؤيد رفض ألتوسير لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التى اشتملها كتاب رأس المال مثلا ، وهى مفاهيم علمية بالدرجة الأولى ، إنما تتعارض تماما مع أى نزعة إنسانية . فى هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هى إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية ، كما أصبحت هذه الأخيرة هى المحركة لأى تحول . وفى كلمات قليلة نقول أن « القراءة الحرفيه » التى رأت فى كتاب « رأس المال » استمراراً الكتابات الشباب الماركسية ، يقابلها ألتوسير بقراءة من نوع جديد هى القراءة التشخيصية التى تكشف عن الماركسية العلمية أى « المادية التاريخية » ، وما تتضمنه من رؤية للواقع باعتباره بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع علمى صرف لا يمكنه أن يتمخض عن فلسفة للنزعة الإنسانية .

ويستعين ألتوسير فى تحديد « معنى القراءة » بقراءة كتبها ماركس عن الاقتصاد السياسى الإنجليزى :

فالاقتصادى الإنجليزى « ريكاردو »(٦) عندما تساءل عن ثمن العمل توصل

---

(٥) القطيعة أو القطع ، مصطلح بنيوى يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام للتكوين المقالى ، وسيأتى الحديث عنه فيما بعد .

(٦) ريكاردو إقتصادى إنجليزى ، ولد فى لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣) ، وهو من رواد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى .

إلى أن هذا الثمن يتساوى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلعة يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجيب ريكاردو بأنها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات (غذاء وكساء ومسكن ... الخ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه الاجابة :

فإذا كان الاقتصاد السياسى يبدأ بالعمل وينتهى بالعامل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن العمل بثمن العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يباع ويشترى وإنما عمله فقط (أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسمية والعقلية فى عملية الإنتاج) .

وهكذا أدرك ماركس - فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكى - أن هــذا الأخير يجعل العمل (وهو مكون من عناصر هى نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الانتاج + عملية الانتاج + السلعة المنتجة) مساوياً لعنصر من عناصره وهو نشاط العامل .

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى اقترحه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحاً ، حيث أنه يجيب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس تقول : أن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتحم مجالا جديداً دون أن يدرى لأنه كان فى الحقيقة يتساءل عن قيمة « قوة العمل » أى القدرة الجسمية والعقلية للعامل ، وهى التى تسمح ، أثناء عملية العمــل ، بتحويل مواد خام معينه وذلك باستخدام وسائل خاصة للانتاج .

إن تصور « قوة العمل » Force de travail كان بمثابة الحد المجهول الذى يتضمنه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالاقتصاد الكلاسيكى قد تمخض عن هذا

« التصور دون أن يراه » أو أنه توصل إلى اكتشاف لم يستخدمه . ولذا فإن الحل الصحيح يتطلب وضعاً جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول فى الإجابة الكلاسيكية أصبحت القراءة الجديدة كما يلى :

« إن قيمة (قوة) العمل ، أى ما يتقاضاه العامل من أجر ، إنما يتساوى مع قيمة الحد الأولى من الضروريات اللازمة لاستمرار (قدرته) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لمنطوق الإجابة الكلاسيكية ، فإن ماركس يقلب النظرية الإنجليزية رأساً على عقب :

فالاقتصاد الكلاسيكى لم يدرك أن أجر العامل يتساوى فقط مع قيمة الحد الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الانتاجية بل ظن أنه يتساوى مع القيمة الكلية المنتجات التى أسفر عنها استخدام قوة العمـــل خلال العملية الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الاول قد كشف عن سؤال جديد لم يدركه أصحاب الاقتصاد الكلاسيكى وهو :

أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الادنى الضرورى لمعاش العامل (قوة العمل) ؟ وبعبارة أخرى ، أين يذهب الفرق بين القيمة الفعلية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر ؟ وهذا الفرق هو ما يطلق عليه مصطلح « فائض القيمة » .

إن ريكاردو لم يدرك « فائض القيمة » لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح « فائض القيمة » إلى مصطلح « قوة العمل » بإعتبارهما

حاضرين وغائبين فى نفس الوقت فى الاقتصاد الكلاسيكى . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المجال النظرى والمنهجى لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصـــور « فائض القيمة » قد مهدت له إرهاصات الاقتصاد الكلاسيكى . وهو فى مقدمته للجزء الثانى من كتاب « رأس المال » يقارنه بـ « الأكسوجين » الذى تحدثت عنه الكيمياء التقليدية ضمنـــاً دون أن تدركه (٧) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق ، وتفترض وجود عنصر كيميائى يبرر هذه العملية دون أن تراه .

ولا يخفى على أحد أن الاقتصاد الكلاسيكى عند ما تحدث عن العمل بوجه عام، أو عند ما تجاهل « فائض القيمة » ، فإنه بذلك أحدث أثراً سياسياً مؤكداً ظهر فى طمس معالم الاستغلال (استغلال قوة العمل) ، وأيضاً طمس معالم الصراع الطبقى الذى هو نتيجة حتمية لنمط الإنتاج الرأسمالى .

إن أمثال سميث Smith (٨) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا « فائض القيمة » لأنهم لا يعرفون « صراع الطبقات » ، كما أن نظرتهم إلى رأس المـــال قامت على اعتباره هبة طبيعية ، وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التى يتضمنها (٩) . إن غياب المصطلح العلمى « فائض القيمة » إنما يرُد فى النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجى يرى فى رأس المال عطاء طبيعيا مما يترتب عليه

---

(7) L. C , I , p 24.

(٨) آدم سميث : اقتصادى سكوتلاندى (١٧٢٣ — ١٧٩٠) .

(٩) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكما أن الطبيعة قد أنجبت القوى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للغنى والفقير .

غياب المجتمع الرأسمالى . وينبغى — لزيادة الوضوح — أن نؤكد على المعادلات الآتية :

لا « فائض قيمة » = عدم استغلال = عدم وجود « قوة عمل » = عدم وجود مجتمع رأسمالى .

وهكذا تظهر الأسباب الإيديولوجية والسياسة التى حالت دون تأسيس نظرية علمية لنمط الإنتاج الرأسمالى على يد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى . « فقد كان على هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازى القديم قبل أن يتمكن من تأسيس النظرية »(١٠) .

على هذا النمط كان ماركس يقرأ نصوص الإقتصاديين الكلاسيكيين . ويظهر لنا أنه لم يكن يتناولها تناولا سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة المتعمقة التى تفهم النص فى سياقه المنطقى مما يتمخض عن تفسير موضوعى .

وعلى هذا النحو أراد ألتوسير أن يقيم منهجه فى القراءة فالقراءة تتضمن الكشف عن حدود النص وأبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية محايدة تستهدف مجرد اكتساب « المعلومات » ، إنها على العكس عملية منتجة ، لأنها تجعــــل النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه لما لا يتضمنه . القراءة إذن هى حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع ألتوسير أن يتميز بمنهجه فى القراءة « التشخيصية » لأعمال ماركس وأن يكتشف فى هذه الأعمال مراحل أربع هى :

أولا : مؤلفات الشباب فى الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

---

(10) (Marx, Le Capital, XIX) S.KARSZ , op. cit, p. 28 : ذكره

ثانياً : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثاً : مؤلفات النضج فى الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعاً : مؤلفات اكتمال النضج فى الفترة من سنة ١٨٥٧ إلىسنة ١٨٨٣(١١).

وبذلك استطاع ألتوسير أن يتميز بمنهجه على قراءة تلتزم بحرفية النص ، وتنظر إلى جميع نصوص ماركس على (قدم المساواة) باعتبارها نابعة من فكر هو هو نفسه دائماً (أى لم يتغير) وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس النظرة لمؤلفات الشباب والنضج وتمام النضج على أنهـــا كلها ماركسية . بل وتتساوى فى النظرة بعض الكتابات التى لم يشأ مؤلفها أن تظهر فى حياته(١٢) .

ويرى ألتوسير أن القراءة النصية أو الحرفية ، فضلا عن كونها مجرد انعكاس سلبى للنص أو ترديد أمين لكل مايقرره تتصف بصفتان أساسيتان :

أولا : لاتهتم بالمتناقضات ، بل ربما حذفتها ، ولاتهتم بـ « القطع » كما يظهر فى النصوص النظرية أو فى أى نتاج ثقافى . فضلا عن أنها لاتأخذ فى الاعتبار سوى المنطق الصورى وحده ، ولذا فهى تبتعد بالماركسية عن أحد أركانها الأساسية وهو « الجدل »(١٣) .

ثانياً : تخلط بين التكوين النظرى أو السياسى لكارل ماركس وبين إسهاماته فى المجالات النظرية والسياسية (١٤) . وعلى هذا ، فإن القراءة النصية إنمـا هى

---

(11) P M., p. 27.

(12) S KARSZ , Op cit., p 29

(١٣) من المعروف أن الجدل الماركسى يقوم على مبدأ التناقض .

(14) P. M., p. 81.

ترديد لاتجاهات الفكر المثالى عند أصحاب النزعة السيكلوجية المتطرفة . فهؤلاء يتعمدون النفاذ إلى سيكلوجية المفكر أو السياسى عندما يعجزون عن الكشف عن مغزى النظرية أو الهدف من السياسة (١٥) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة النصية تنطلق من مبدأ « الاستمرارية » . وذلك لأنها ترى فى كل مؤلف من مؤلفات ماركس إرهاصاً لكل المؤلفات التى تلته . كما أنها ترى فى الماركسية مزجاً بين الأخلاق اليهودية والأخلاق المسيحية بحيث تكون الاخلاق فى النهاية هى النواة الأولى للماركسية ! وهى التى بسببهـــا تقبل الماركسية لدى المتحمسين لها أو ترفض لنفس السبب أيضاً ! وأخيراً ، فإن القراءة النصية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف فى النص إلا ما تطبعه فيه ، كما أنها لا تجد إلا ما يؤكدها .

وفى مقابل هذه القراءة النصية التى يرفضها ألتوسير لانها لاتتفق مع منهجه ، نجد القراءة التشخيصية هى ضالته المفضلة .

والقراءة التشخيصية هى التى تنظر إلى النص باعتبار ما له من وظيفة داخل « إشكالية » معينة . والإشكالية هى « الوحدة الباطنية لأى تفكير » أو البنية الكامنة وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئاً يتطلب لا أن نتشيع له أو نرفضه بل أن نحلله . فالنص هو نتاج مغلق produit clos ومنته ومتكامل ، وبإمكانه المساهمة فى حل المسائل التى لا تزال بغير حل . وتحليل النص يكشف عن حدود مجهولة ، ويشير إلى المكان الذى تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعنى أننا نحوله من نتاج منته إلى مادة خام نعمل بصددها .

---

(15) S. KARSZ, Op. Cit , p. 30.

ويتضح لنا أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتعليق أو بتحليل مضمون النص . فهى ليست عملية تراجعية أو صورية بحته تحلل النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد .

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند ألتوسير فيما يلى :

اولا : إنها تحدد التصورات الظاهرة التى يتوقف عليها تماسك النص . وهى التصورات التى لا يمكن استبدالها بأى مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلا مصطلح « اليد العاملة » بمصطلح « قوة العمل » ، فإن النص فى هذه الحالة يكون معرضاً للتشوه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العلمية (مؤقتاً) بألفاظ من لغة العامة ، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الأداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

ثانيا : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنـــة ، والتى يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جانب سلبى هو مالا يعيه النص l'impensé du texte ، وهى هنا تظهر الشواهد الدالة على غموض المفاهيم أو خطأ التصورات التى يقوم عليها .

ثالثا : تهتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التى يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة . وهى فى كلتا الحالتين ينبغى أن نخضعها للاختبار . وعندئذ نتساءل عما إذا كان هناك التقاء وتناسب فعلى بينها وبين الصرح الذى تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب . وتتضح هذه النقطة بمثال ذكره ألتوسير فى كتابه « دفاع عن ماركس » :

يؤكد ماركس فى كتاب « رأس المال » أن الجدل المادى هو الجدل المثالى وقد قلب رأساً على عقب . فهل يمكن الأخذ بهذا التعريف واعتباره صحيحاً ، خصوصاً وأنه صدر عن ماركس ، أم ينبغى أن نرجع لكتاب رأس المال، وأن نعيد فحص بنية الجدل المادى حتى نتبين ما إذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حرث لأرض جديدة تماماً ؟ ويرى ألتوسير أنه ينبغى تحليل المضامين السياسية للجدل المثالى ومقارنتها بمضامين الجدل المادى، وعندئذ سنكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذى يعنيه ماركس فعلا فى كتاب رأس المال (١٦) .

رابعا : من الممكن للقراءة التشخيصية أن تجرى تعديلات بالنص ، إذ أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لأسئلة مبهمة أو تساؤلات متضمنة. وتعديل النص هنا يظهر فى إعادة صياغة الأسئلة وتحديد الإجابة عليها . وكذلك فإن من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التى يشير إليها النص دون أن يعطيها ما تستحقه من اهتمام ، فتظهر وكأنها مسائل هامشية .

ونلاحظ مما تقدم أن القراءة التشخيصية ليست محايدة ـ وهى ربما اقتربت فى ذلك من القراءة الحرفية ـ وهى إذا حاولت أن تملأ فجوات فى النص أو تضع تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات فى بعض الإجابات ، فإن ذلك لأنها تعمل فى نطاق « إشكالية » واضحة ولها مبرراتها ، وهى البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا. والقراءة التشخيصية هى الوحيدة التى بإمكانها تبرير ماتقوم به بطريقة تحليلية . إنها موضوعية لأنها تجعل النص يتحدث .

ولما كانت « الموضوعية » هى خاصية أساسية من خصائص العلم ، فإننا سنرى

---

(١٦) بخصوص علاقة ماركس بجدل هيجل ، راجع فصل بعنوان التناقض والتحديد المتعدد العوامل ، P M , pp 85—128.

أن هذا هو ماسعى التوسير إلى تأكيده بخصوص الماركسية ، عندما باعد بينها وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقى بالعلوم الإنسانية والابستمولوجيا الحديثة ولذا ينبغى أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة عن علاقة الإيديولوجيا بالمقال العلمى .

الإيديولوجيا والمقال العلمى :

يقول فرناند ديمون DUMONT أن كلمة « إيديولوجيا » هى من أصعب مصطلحات العلوم الإنسانية تعريفاً وأكثرها التصاقاً بالذاتية وأكثرها إثارة (١٧) .

ويعرف ريمون آرون Aron الإيديولوجيا بأنها النسق الفكرى المميز لكل مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أوجه الاصلاح الممكنة ، كما يتنبأ بالتغيرات المحتملة (١٨) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيديولوجيا هى نسق من الآراء ينصب على نسق من القيم التى يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (١٩) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس ومقدمات يقينية . أما الايديولوجيا فيتعذر أن نطبق عليها مقولة الصدق . فهى نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهى ضرورية لجمع شمل الأفراد

---

(17) Fernand DUMONT : «Les Idéologies ». (P. U. F, 1974), p. 5

(18) Ibid.

(19) Ibid.

فى المجتمع . وهذا ما يتطلبه العمل السياسى . والإيديولوجيا إذن هى الفكر الذى أوحت به مقتضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبلى فى انسجام خيالى يبعث الرضا والأمان فى النفس . وهى فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

وكان الماركسيون يؤكدون على أهمية الدور الخفى الذى تقوم به العناصر الإيديولوجية فى المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى مهرنج Mehring فى ١٤ يوليو سنة ١٨٩٣ يقول فيها :

« إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها المفكر وهو بكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لاتكون العملية إيديولوجية »(٢٠) .

ولا يشذ ألتوسير عن هذا التصور . بل نراه يضيف ما يؤكد تفوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

« يكفى أن نعرف بصورة عامة أن الإيديولوجيا هى نسق (له منطقه وصرامته) . وهى تتكون من تمثلات (صور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة) يستهدف وجودها تأدية دور تاريخى داخل مجتمع معين . ودون التعرض لمسألة العلاقة بين أى علم وماضيه (الإيديولوجى) ، نقول أن الإيديولوجيا باعتبارها نسقاً من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث أن وظيفتها فى العمل الإجتماعي تفوق الوظيفة النظرية (أى وظيفة المعرفة)(٢١) » .

---

(20) Ibid. p. 13.

(21) P.M., p. 238.

ويظهر من هذه العبارة أن ألتوسير من يعترفون بأهمية الدور الوظيفي الذى تؤديه الإيديولوجيا فى المجتمع . غير أنه لم يطرح جانبا مايدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك فى عبارة أخرى تقول :

« لا يوجد تطبيق خالص للنظرية ، كما أنه لا يوجد علم تميز بالشفافية لحظته العناية بحيث ظل خلال تاريخه كعلم فى مأمن من تهديدات وتعديات المثالية ، أقصد الإيديولوجيات التى تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتطهر باستمرار من الإيديولوجيا التى تملأه وتلازمه وتترصد به . وهذا التطهر أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بثمن كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أقصد ضد المثالية »(٢٢) .

ويستبعد ألتوسير أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا . وهو فى ذلك يقف فى مواجهة جمهرة من المفكرين من أمثال جورج سوريل SOREL الذى يقول :

إن العديد من أفكار ماركس عن « الحد الأدنى لأجور العمال » وعن « التكدس أو التراكم الرأسمالى » وعن « علاقة الاقتصاد بالسياسة » ، إنما هى أقرب إلى الإرهاصات التى تحتمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية (٢٣) .

وكان جرامسى GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن الماركسية هى « نزعة

---

(22) P. M. , p. 171.

(23) F. DUMONT : op. cit. , p. 18.

إنسانية وتاريخية مطلقة ، مما يرتد بها إلى تصور ماركسى للعالم لايختلف كثيراً عن الفلسفات التقليدية .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذى استهدف النزول بالفكر الماركسى إلى حلبة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وأيضاً طالب مفكرون من أمثال لوكاس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان فى الماركسية(٢٤) .

ويرى ألتوسير أن هؤلاء المفكرين يخلطون الايديولوجيا بالفلسفة ، مما يبتعد بهم تماماً عن الفلسفة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية ونقدية فقط ، وهذه هى وظيفة الايديولوجيا التى لاتستهدف سوى الحوار والنقد . فهى تخاطب الكثرة وتناجى ضمائرهم لتحررها من الايديولوجيات التقليدية التى تسكنها . غير أن الحقيقة الماركسية لاتكمن فى هذا المقال الإيديولوجى .

يقول ألتوسير :

« إن إقتران « الاشتراكية » بـ « النزعة الإنسانية » هو إقتران متعسف وغير متكافىء من الناحية النظرية .

فى سياق الفكر الماركسى نجد أن تصور « الاشتراكية » هو ، فى الحقيقة ، تصور علمى ، فى حين أن تصور « النزعة الإنسانية » ليس سوى تصور ايديولوجى .

(24) Jean CONILH : « Lecture de Marx (Louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967), p. 867.

وينبغى أن نلاحظ أننا لا نستهدف التقليل من شأن الواقع الذى يشير إليه تصور « النزعة الإنسانية الاشتراكية » ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فعندما نقرر أن تصور « النزعة الإنسانية » هو تصور إيديولوجى (وليس علمياً) ، فإننا نقصد فى نفس الوقت أنه يشير فعلا إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلمى - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفتها . إنه يشير إلى موجودات بطريقة (إيديولوجية) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدى إلى تعذر الوصول إلى أى معرفة ، كما يؤدى إلى الغموض ، ويزيد من إمكانية الوقوع فى الخطأ »(٢٥) .

ومهما كان من شىء ، فإننا نلاحظ من هذا النص وغيره إصرار ألتوسير على تحرير الماركسية من التصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الاصرار يستند إلى قراءة « تشخيصية » .

الاشكالية والقطع :

يقول ألتوسير فى تقديم الطبعة الثانية من كتابه « قراءة كتاب رأس المال « إن الاتجـــاه العميق الذى يسود كل كتاباتى لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية »(٢٦) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلا « إيديولوجيا بنيوية » يحاول ألتوسير أن يتجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً فى المنهج

---

(25) P. M., P. 229.

(26) L. C., I, p. 6.

البنيوى . فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات « الاشكالية » و « القطع » .

ويطلق ألتوسير مصطلح « إشكالية » Problématique على البنية النظرية السائدة فى زمان معين ، وهى التى يخضع لها الباحث فى أى فـــرع من فروع المعرفة . فمارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هى الشرط الضرورى لكل مسعى يقوم به الباحث فى ذلك العلم ، لأنها هى التى تحـــدد المعضلات وتقترح ما يناسبها من حلول (٢٧) .

والإشكالية هى البنية النسقية التى توحد مختلف العناصر داخل التخصص الواحد سواء أكان ذلك فى مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير ذلك . فإذا صح المقال الإيديولوجى مثلا يختلف من كاتب لآخر ، إلا أن هذا الاختلاف توحده مع ذلك مقولة واحـــدة هى الإشكالية السائدة للمقال الإيديولوجى . والإشكالية هى التى تحدد المدار الرئيسى للنص ، كما أنها هى مركز الثقل الذى تلتف حوله جميع العناصر ، ابتداء من موضوع النص إلى المقال الذى يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضاً ما يعرضه النص من مشكلات وما يصل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يحق معرفة الآلية الوظيفية التى يجتمع حولها عدد من النصوص . وهذه الإشكالية فى النهاية ليست سوى شرط للانتاج النظرى .

ويرى ألتوسير ضرورة الحديث عن التكوين النصى formation textuelle لابد من أن نتحدث عن النص Texte خصوصاً وأن كل إنتاج نصى يحدده نمط

---

(27) L. C., I, p. 27.

خاص هو الذى يتحكم فى تكوينه . وكل تكوين نصى يتضمن وجود إشكاليتين إحداهما هى المسيطرة . فكتاب « رأس المال » مثلا يتضمن تحديداً لمرحلة سابقة على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (٢٨) . وعلى هذا الأساس ينبغى دائما - فى كل نص - أن تتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضاً العناصر التابعة للاشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تتصف بالأصالة ، وهى لهذا لا تُرد إلى إشكاليات أخرى . والأصالة التى تتصف بها الإشكالية هى التى تكوّن منها وحدة نسقية . والإشكالية لا تتصف بصفة منعزلة بل هى تتصل بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة ويجتمع فى تنظيم منطقى ذى صبغة معرفية . وعلى هذا ، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يعنى أننا بصدد نص ماركسى ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات .

والإشكالية تتصف بالموضوعية لأنها تُحدث تقارب بين نظريتين أو أكثر بما تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة الموضوعية هذه هى التى تسمح بأن نتفحص النص جيداً وأن نكشف منه المغزى والهدف . فقد لاحظ ألتوسير أن فيورباخ يعلن أنه « مادى » ، ومع ذلك فقد كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التى تسمح بوجود أو عدم وجود الديانات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية العلمية هى الشرط الضرورى للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن أحقية وصفها بالمادية . وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن تاريخ النظريات هو فى الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل

---

(28) S. KARSZ, op. cit., p. 35.

إشكالية : إنه تاريخ التغاير والتقارب البنيوى. وتاريخ النظريات لايكون تاريخاً علمياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول هذه الإشكاليات المتحققة فى تكوينات نصية .

والصفة الأخيرة والهامة فى كل إشكالية هى أنها غير ظاهرة (أى متضمنة) . فالواقع أن النص الذى يساير إشكالية معينة قلما يعترف بذلك . وهذا لايعنى أن مؤلف النص يجهل تماماً إشكاليته ، فالاشكالية تصف الواقع الموضوعى أو المادى للنص ، وذلك على النقيض تماماً مما يزعمه المنهج المثالى أو السيكولوجى الذى يجد التفسير الأخير للنصوص فى « الحياة الباطنة » أو الأعماق الدفينة للمؤلف . وبخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يعى تماماً جدة وأصالة إسهاماته فى مجال الاقتصاد السياسى .

إن تمييز الإشكاليات والتأكد من معرفة المؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعنى أننا نفهم المؤلف ابتداء مما عمله فعلا . فنحن لانفكك النص بل نضعه فى نسق ، ثم نحلله ابتداء من هذا النسق . وتظهر مقولة الإشكالية على أنهـــا تتضمن أن النصوص تولد فى التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى ألتوسير أن كل نص إنما هو إشكالية متجسدة Chaque texte est une problématique «à l'état pratique»

وهدف القراءة « التشخيصية » ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة فى النص وفى النظريات التى يفصح عنها النص . فهى تبحث عن علامات الإشكالية الجديدة التى تظهر فى النص ، كما تكشف أيضاً عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة

وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عندما نكون بصدد ثورة نظرية أو قلب جذرى لشروط الانتاج فى مجال النظرية .

ولم يكن هيجل ممهداً لثورة نظرية فى مجال الفكر ، كما ظن من قبل ، وذلك لان جوهر التطور التاريخى عنده هو منطق التناقض .

وهذا الاخير ليس سوى المنطق الكلاسيكى مقلوباً Renversée . وقد كان هدف هيجل استيعاب النظرة إلى التاريخ فى ضوء التصورات الغائيـة والقوانين العلمية أو التجريبية ، وهى النظرة التى سادت فى القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس(٢٩) .

ولاحظ ألتوسير أن نجاح منهج التحليل النفسى عند فرويد وظهور الابحاث الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهى إشكالية تعمل فى مجال المعرفة برمتها ، وتدخل فى علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفى ولما كانت الإشكالية الجديدة تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستهدف الكشف عن هذه البدايه وعما تحمله من نتائج . وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و « مقولة الإشكالية » تطبق فى مجالين متكاملين : الأول ابستمولوجى (معرفى) ، والثانى سياسى .

أما المجال المعرفى ، فهو يظهر فى نمط التساؤلات التى يوجهها العلم لموضوعه ،

---

(29) L. C. ; II, p. 64.

ولاشك أن هذا النمط الجديد من التساؤلات هو ما تفـــرزه الإشكالية الجديدة (٣٠) .

وأما المجال السياسي ، فإنه يظهر من التغيرات التي تحدثها الإشكالية الجديدة في نمط التفاعل الاجتماعي وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة ايديولوجية بين الطبقات (٣١) .

وبخصوص المجال السياسي الذي أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ما وجده فرويد من مقاومة لأفكاره إنما يتماثل في أوجه كثيرة مع ما وجده ماركس وجاليليو . فقد كانت المقاومة في كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساندها القوانين الوضعية والسياسة القائمة ، كما كانت تنبثق عن ايديولوجيات طبقية أضيرت من جراء هذه الاكتشافات . فنحن نلاحظ أن الأخلاق البورجوازية هي التي تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما لها من رصيد تتشابك بداخله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية : إذ قام يناهض نتائجه لفيف من المدافعين عن « العقد الاجتماعي » ، وما يتطلبه هذا العقد (أو التعاقد) من قدر من الحـــرية وقدرة على الإختيار لاتسمح بهما نتائج فرويد (٣٢) . كما قامت تعارضه أيضاً المؤسسات الطبية والعلاجية ، وأخيراً استهجنته النظرة الاجتماعية

---

(30) Ibid. , p. 122.

(٣١) راجع بهذا الصدد مقال ألتوسير عن ماركس الشاب :

P.M. , PP. 45–83

(٣٢) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد على الحتمية السيكولوجية .

للصحة (٣٣) .

ولا ينبغى أن يغرب عن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة عند فرويد وماركس وجاليليو قد التقت بإيديولوجيات طبقية فأكسبتها قوة وجعلت منها أرضاً صلبة أو تكئة ترتكز عليها . وهذا لا يعنى أن الايديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعنى على الأحرى وجود ترابط ضرورى بين المقال النظرى (العلم) ، وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة ، وهو ما يبرر الدور الإجرائى لمقولة الإشكالية (خصوصاً وأنها ضد الجانب السيكولوجى وضد الجانب الاجتماعى وترتكز فقط على الجانب النظرى) .

وننتقل إلى مصطلح « القطع » .

إن القطع الابستمولوجى هو الخط الفاصل بين الإشكالية العلمية والإشكالية الايديولوجية كما تظهران فى المجال . والقطع وهو نقطة اللاعودة يعنى ميلاد علم جديد ، وهو يشير إلى نقلة للمفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه النقلة هى التى تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشمله من أنماط واقعية للسلوك كما تسمح بتمييز المقال الإيديولوجى نفسه .

وفى « قراءة كتاب رأس المال » يحدثنا ألتوسير عن قطع إبستمولوجى Coupure épistéimologique تعرض له فكر ماركس نفسه (حوالى سنة

---

(٣٣) كانت نظرة فرويد متشائمة . فهى تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته ـ عقده النفسية واستعداداته المرضية .

١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠) . ففي هـذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة « القطع » أو القطيعة الإبستمولوجية قال بها أولا باشلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكوه صاحب « أركيولوجيا المعرفة » (وهي عنده تفصل بين الحقب المعرفية) ، ثم ظهرت بعد ذلك عند ألتوسير صاحب الإشكاليات .

أما عن « القطيعة » التي تعرض لها فكر ماركس، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم - وهي تشتمل على مقال مفعم بالنزعة الانسانية والايديولوجيا والفلسفة الزائفة (٣٤) ، التي تستخدم ألفاظ ومصطلحات مثل الماهية ، والذات ، والمعنى ، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التي تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة وصور وبناءات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بلحظات جدلية (ديالكتيكية) هي التي تمخضت في النهاية عن كتاب « رأس المال » . وهؤلاء يفهمون مسار الفكر الماركسي بتطبيق منهج هيجل .

والحقيقة — فيما يرى ألتوسير — أنه لا يوجد اتصال بين الاشكاليتين اللتين تعرض لهما ماركس . فظهور الاشكالية الجديدة يعني انتقال من الايديولوجيا إلى العلم ، ومن العيني إلى المجرد ، ومن العلاقات بين الأشخاص إلى العلاقات بين

---

(٣٤) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الأصيلة هي التي تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

الألفاظ ومن المعانى إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة وما تضمنته من تصورات جديدة هى فى نظر ألتوسير موضوع كتاب « رأس المال » . وعلى الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة فى هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد كان ينقصه « التصورات » Concepts التى تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٣٥) ، ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الايديولوجية والصياغات الهيجلية التى أوحت إلى كثيرين أننا بصدد استمرار للاشكالية السابقة (أى كتابات ماركس الشاب قبل سنة ١٩٤٥) .

(35) E.C., I, PP. 72–75.

تصحيح « الفهم الخاطىء » للماركسية

إن كل قراءة حرفية لكتابات ماركس تعتبر التحليل الماركسى « رادفاً للتحليل الاقتصادي. ولكن فى حين أن بعض القراءات المتمسكة بهذا الترادف تجعل من الماركسية إمتداداً للاتجاهات المادية والآلية التى ظهرت منذ القدم ، نجد أن البعض الآخـــر يمزج التحليل الاقتصادى بتحليلات سيكلوجية وأنثروبولوجية وثقافية . وهكذا نرد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية Mécanicisme والآخر يعتبرها نزعة إنسانية Humanisme فى حين أن القراءة الحقة عند ألتوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق « نظرية أو سياسة ماركسية » (١) . وكانت الماركسية تزاوج بين نزعة علمية متطرفة ونزعة إنسانية تقدمية تتناقض معها . إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعى بعلاقات صارمة بين قوى مادية عاتية ، يتحدد بفضلها مستقبل بنى البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يجول بخاطرهم ، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المتزمتة « الأمل » فى ظهور عهد قريب تتحقق فية الحرية ، وتسود العدالة ، كما يسود فيه الوئام بين بنى البشر .

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهر بين نزعة علمية متزمتة و نزعة إيديولوجية تبتعد عن العلم أن حاول الماركسيون بعد ماركس فصل طرفى التناقض ، وفضلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية ، ودعموا اختيارهم بمؤلفات ماركس الشاب (وهى المؤلفات السابقة على كتاب « رأس المال ») ، وأظهرونا على فلسفة ماركسية تبتعد تماما عن معلم .

(1) SAUL KARSZ . Op, Cit., p. 33.

وفى مواجهة هؤلاء الذين ردت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر ألتوسير ، ويستهدف بالدرجة الأولى إعادة الطابع العامى لأعمال ماركس ، ويخلصها مما اختلط بها من شوائب إيديولوجية ، فـ « قراءة كتاب رأس المال » التى يدعونا إليها ألتوسير هى التى تمكننا من الكشف عما يعتبره مساهمة علمية حقيقية من جانب ماركس فى مقابل التخبط الإيديولوجى عند سابقيه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكننا أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من ابستمولوجيا ، وأيضا عن النظرية التى يتضمنها (أى الفلسفة الماركسية) ومن المعروف أن العلم والإبستمولوجيا والفلسفة تترابط وتلتقى عند ألتوسير ، كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول ألتوسير : « ليس من الممكن أن نقرأ حقاً كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التى ينبغى أن نقرأها هى الأخرى فى نفس الوقت فى كتاب رأس المال » (٢) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفه . الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هى علمية وفلسفيه فى نفس الوقت . والفلسفه عند التوسير هى شرط معقولية موضوع العلم . والتفلسف هو دراسة فى أى الظروف وبأى الشروط تظهر المشكلات العلمية فالفلاسفة هم الذين يؤرخون للنظريات ويكتبون نظرية ذلك التأريخ .

إن كتاب « رأس المال » إذن ليس مجرد أطروحه فى الإقتصاد إنه فى نفس الوقت يتضمن كل الفلسفه الماركسيه ، وذلك لأنه « نظرية علمية فى الإقتصاد » .

---

2 — L. C., II, p. 12.

ألم يقف ماركس فى مواجهة التصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite للإقتصاد البورجوازى ؟

ألم يصرح بأنه ، ينبغى إدخال التاريخ فى فهم المقولات الإقتصادية لكى تتضح طبيعها ونسبيتها وقدرتها على التأثير فى معلولاتها ، (٣) ؟

يرى ألتوسير أن هذه النقطه عند ماركس هى التى تولد عنها سوء الفهم عن علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الاتجاه التاريخى المزعوم الذى اعتبر من أساسيات الفكر الماركسى (٤) .

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإيديولوجى للزمان الهيجلى على نظرية ماركس العلميه ، وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية ، وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساذج لزمان يتصل بالوعى الفردى والممارسه اليومية . إن « استمرارية الزمان » عند هيجل ترتبط باستمرارية التطور الجدلى للفكرة Idée . ولفهم سمات الحاضر كان هيجل يلجأ إلى (ماهيه) الكل الإجتماعى بوصفها لحظة من لحظات تطور (الفكرة) . ففيما وراء تنوع المظاهر الاقتصاديه والسياسيه والفنيه والدينيه تكمن لحظه من لحظات الحضره الكليه للفكرة الشاملة . والكل الاجتماعى يؤدى وظيفته إذن بإعتباره (كلا عقلياً) tout Spirituel يوجد فى الأعماق السحيقة .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيجلى ، نلاحظ أن المفهوم الماركسى للتاريخ ينبغى أن يكون إبتداء من التصور الماركسى للشمول الإجتماعى la totalité sociale . فماركس يقول بوجود « بنية مستقلة نسبياً » لـكل

3 — Ibid , p. 36.

4 — Ibid., p. 37.

مستوى من المستويات (الاقتصادية والسياسية والعلميه والجماليه والفنيه .. إلخ) ثم يعمد إلى تكوين « الكل الاجتماعى » باعتباره « بنيه معقدة » تتألف من ترابط المستويات البنيوية ، مع ملاحظة أن « البنية الاقتصاديه » هى التى تحدد جميع البنيات (غير الاقتصاديه) . يقول ألتوسير :

« ليس من الممكن — فى نظر ماركس — تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للكل فى نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجود التاريخى لتلك المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ، وهو زمان مستقل نسبياً عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فأنه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبياً » (٥) .

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة فى فكر ماركس . فكل مستوى من المستويات يتمتع ببنية مستقلة تخضع لتحديدات وتؤثر فى الكل . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون « الاقتصاد » مماثلا للماهية الهيجلية ، وتكون البناءات الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضا لا يمكن أن يكون التناقض الاقتصادى هو المحرك للديالكتيك الماركسى وهو المحدد للشمول التاريخى وكأنه مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها معلولات أو انعكاسات لحقيقة أولى .

التناقض الاقتصادى إذن لا ينبغى أن ينظر إليه على أنه ماهية أو مبدأ أو علة بالمعنى التقليدى . ومع ذلك ، فإن الشمول الماركسى إنما ينغلق على مجموع

---

5 — L. C., II, p. 46.

من التحديدات الفعالة التي يقوم بها الاقتصاد . ولكي تتضح هذه النقطة يقترح علينا ألتوسير فكرة التحديد المتعدد العوامل Surdétermination أو التناقض ذو الأطراف المتعددة Contradiction surdéterminée . يقول :

« إن التناقض (الماركسي) لا ينفصل عن بنية الكيان الاجتماعي في مجموعه ، أي أنه لا ينفصل عن الشروط الصورية لوجوده والعوامل التي تتحكم فيه . . . إنه إذن متأثر بها وخاضع ومحـــدد لها في نفس الوقت كما أنه خاضع لمختلف مستويات التكوين الاجتماعي التي يبعث فيها الحياه . وهذا ما يبرز القول بأنه مبدأ التحديد المتعدد العوامل »[٦] .

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخصان تطور القوى المنتجة : زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج ، وزمان وتاريخ لوسائل الإنتاج ، وزمان وتاريخ لعناصر البنيات الفوقية . . الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وشدته ، أي استقلاله بالنسبة للكل رغم تبعيته له في نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسي للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متمايزة Temporalité différentielle أو تاريخ فارق Histoire defférentielle[٧].

إن هذا التصور المعقد ذا التحديد المتعدد العوامل للشمول الماركسي ، وهذا الاستقلال النسبي لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور طبيعة فارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة المبسطة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه في مجموعه

---

6 — P. M., pp. 99 — 100.

7 — Jean CONILH ; Op. Cit., p. 187.

مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لماهية غامضة تختبيء تحت الاقتصاد ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ماهي جدباء . وحسبنا أن نذكر ماعرف عن فقر النظريات الماركسية فى مجال الإنسانيات وبالتالى فقر الجمهوريات الاشتراكية فى هذا النوع من الانتاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفوقية ، كل على حده (٨) .

ماركس وهيجل :

على الرغم مما درج عليه المؤلفون فى تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدل الماركسى امتداداً لجدل هيجل فى صورته المعكوسة ، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التى تؤيدهم فيما ذهبوا إليه ، فإن ألتوسير يبرهن — بقراءته التشخيصية — على وجود قطيعة ابستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانيين .

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور فى كتابات ماركس نفسه .

وكان ماركس قد كتب فى مقدمة كتابه « رأس المال » يقول : « إننا نرى الجدل عند هيجل واقفاً على رأسه ، لذا لابد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح ، كى نستخلص اللب العقلانى من داخل القشرة الصوفية » .

ورأى البعض فى هذه العبارة دليلا على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنسان الذى يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائماً هو هو الإنسان .

ويرفض ألتوسير هذه النظرة الساذجة التى تقول بالاتصال ، ويؤكد أن

---

(8) Ibid

« استخلاص اللب العقلاني » يشير إلى عملية تغيير جذرى يتعرض لها النتاج المستخلص ولا تكشف عنها الكلمات الظاهرة (٩) .

ومهما كان من شيء ، فإنه لاخلاف على أن « بنية » الجدل الماركسى تختلف تماماً عن بنية الجدل الهيجلى ، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على الفهم المتعدد للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل يستند إلى نظرة واحدية مبسطة للتناقض .

الماركسية ليست هيجلية إذن ، لأنها لاتجعل من التناقض الهيجلى (في صورته الواحدية المبسطة) المحرك الأوحد لعجلة التاريخ بأسرها ، وهى تستعيض عنه كما قدمنا بفكرة التحديد المتعدد العوامل فالتناقض القائم بين « رأس المال » و « العمل » هو تناقض معقد متعدد تحدده مجموعة من الأشكال والظروف الملموسة بالاضافة إلى صور البنيات الفوقية .

وكان بعض المؤلفين يقرر بأن ماركس استبقى « الحدين » الاساسيين فى تفكير هيجل وهما المجتمع المدنى والدولة ، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما بحيث تصبح الظاهرة ماهية والماهية ظاهرة . والحقيقة ـ فيما يرى ألتوسير ـ أن ماركس قد رفض كلا من « الحدين » الهيجليين كما رفض العلاقة القائمة بينهما . فهو لم يقلب وضع الجدل الهيجلى لتصبح الحقيقة الإقتصادية هى ماهية الظاهرة السياسية بعد أن كانت السياسة هى الماهية بالنسبة للاقتصاد فالاقتصاد أو الجانب المادى بوجه عام لايمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحد للمعقولية الشاملة .

ويرى ألتوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخى بأسره إلى ذلك الجدل المادى المولد لأنماط الانتاج المتعاقبة وإلا لكانت الماركسية مجرد نزعة اقتصادية متطرفة .

---

(9) P.M., pp. 87—90.

القول بأن « الاقتصاد » هو العامل الأوحد المتحكم في حركة التاريخ ، يعتمد إذن على فكرة « التناقض البسيط » ، وهو قول باطل لا تؤيده نصوص ماركس فالواقع المتعقل عند ماركس هو « كل بنيوى » له مستوياته النوعيه المختلفة . والبنية الاقتصادية فى مجتمع من المجتمعات لاتفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنيوية السائدة والتى تترابط فيما بينها داخل نسق محكم .

ويظهر لنا مما تقدم أن ماركس - فى نظر ألتوسير - يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الأحادى القائم على إغفال مافى الواقع من « تعقد » . فمفهوم « الواحديه » - عند ألتوسير - هو مفهوم إيديولوجى غريب على الماركسية ، كما أن الواقع الماركسى لم يعد « ديالكتيكيا » بل أصبح « بنيوياً » : فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضى بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزمنى ، فإن الواقع البنيوى يشتمل فى كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة ، باطنه . وإذا كان « الكل » الهيجلى ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو لمبدأ بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطـــور « الفكرة المطلقة » ، فإن « الكل » الماركسى هو نسق بنيوى معقد له مستوياته النوعية المختلفة .

وهكذا تفشل النزعة الهيجلية التاريخية فى تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من « وحدة أصلية بسيطة « Unité originaire » مما دعا ماوتسى تونج إلى مخالفته عند ما قال : « أنه ليس فى العالم شىء واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة » . وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تعاود البدء دائماً من جديد ، إلى غير ما حد ، على أن يكون « التعدد » مجـــرد « ظاهرة »

تنحصر مهمتها فى الكشف عن « ماهية » الوحدة الأصلية(١٠) .

يقول ألتوسير :

« إن الماركسية تبتعد عن الأسطورة الأيديولوجيـــة لفلسفة تبحث عن الأصل origine ، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة . فهذه البنية هى المحـددة لطبيعة الأشياء ، كما أنهـا هى المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التى تتمخض عن المعرفة .

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هى بداية وأصل الوجود ، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها فى الماضى إلى الحد الذى لا يمكن لمعرفتنا أن تتوغل أبعد منه . لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطه بل وحـــدات معقدة تكون « بنية » (١١) .

البنية والاقتصاد :

اعتقد أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التى ينطوى عليها النظام الاقتصادى الرأسمالى هى التى تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادى ناشىء . وأصحاب هذا الاعتقاد يهملون دور المستويات النوعية ودور التاريخ الثورى على وجه الخصوص . فهم يرون التناقض السائد فى قوى الانتاج والاقتصاد والممارسة العملية ، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والإيديولوجيا .

ويرى التـوسير أن هذا التفسير الاقتصادى المتطرف خاطىء ، لأن بعض

(١٠) راجع أيضاً : زكريا ابراهيم « مشكلة البنية » ص ص ٢٣٢ ٢٣٧

(11) P.M., p. 203.

نصوص ماركس ولينين تقرر بوضوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ . ومن ثم ، فإن الوفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظرى وبإعادة النظر فى الجدل (١٢) .

والبنية ليست صورة منظمة (بكسر الظاء وتشديدها) لوسط متجانس ، وذلك لأن لكل مجال بنيته النوعية الخاصة به (مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإيديولوجيا ألخ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة ، فإنها هى التى تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة . ومن ثم ، فلا ينبغى الاعتقاد بأن البنية الإقتصادية تتطور فى وسط متجانس . يقول ألتوسير : « إن ماركس يرفض فكرة المجال المتجانس للظواهر الإقتصادية كما يرفض تصور « الإنسان الاقتصادى » الذى تستند إليه تلك الفكرة » (١٣) .

وقد كان تصور « الإنسان الاقتصادى » يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins ، وتعريف الإقتصاد بأنه النشاط الذى يهدف إلى إشباع الحاجات البشرية .

ويبين ألتوسير أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الإقتصادى يكون فى اتجاهين : فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية ، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو .

وزيادة على ذلك ، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هى معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته .

(12) Jeanne Parain-vial «Analyses Structurales et Idéologies Strcturalistes», (Privat Toulouse, 1969), p. 155.

(13) L.C , II, p. 137.

ويرى التوسير أن الحاجات الوحيدة التي لها دور اقتصادي هي الحاجات التي من الممكن أن تشبع اقتصادياً : وهذه الحاجات لا ترد إلى « طبيعة الإنسان » بل إلى مستوى دخله ، وإلى طبيعة المنتجات التي في متناول يده ، والتي ظهرت في لحظة من اللحظات كنتيجة للقدرات التقنية الإنتاجية(١٤) .

ويلاحظ التوسير أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة صور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك ، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية ، بل يمتد أيضاً إلى أنماط الاستهلاك وإلى الرغبة في الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلا لا توجد إلا إذا وجد انتـــاج لسيارات الركوب)(١٥) .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستهلاك الفردي الذي يقـوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وقيم الاستخدام (١٦) إنما يرتد في النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أي مستوى قوى الانتاج ، وعلاقة الإنتـاج بالنظام الاجتماعي ، وكيفية توزيع الدخل ، وكيفية التصرف في فائض القيمة ، والمرتبات) . وهنا نصل إلى «الطبقات الاجتماعية» التي هي بمثابة الذوات الحقيقية les vrais sujets في عملية الإنتاج .

ومما تقدم يتبين لنا أن العلاقة المباشرة بين «الحاجات» وبين « طبيعة بشرية » يكاد يكون ضرباً من الوهم : وربما كان الأحرى بنا أن نقلب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغي أن تمر بالتعريف الاقتصادي

---

(14) Jeanne Parain-vial : Op. cit., p. 157.

(15) Ibid.

(١٦) الاشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية المتداولة في الأسواق.

لتلك الحاجات . والحاجات تخضع بدورها لتحديد بنوي مزدوج : بنية للعلاقة بين القوى المنتجة ، وبنية لعلاقات الإنتاج .

ويلاحظ التوسير أن هذا التصور إنما يرفض للأنثروبولوجيا الكلاسيكية دورها المؤسس للاقتصاد . فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت لعلاقات الإنتاج ، وأصبح الإنتاج هو الذى يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس . ومع ذلك فإن الفضل لماركس لا فى أنه أحكم سيطرة علاقات الانتـــاج فحسب ، بل لأنه تحدث عن موضوع جديد للاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه الاقتصاد الكلاسيكى (١٧) .

إن مفهوم « الانتاج » عند ماركس يتضمن « عملية العمل » و « العلاقات الاجتماعية للانتاج » .

أما عملية العمل ، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للانتاج ، وتشمل ثلاثة عناصر : نشاط الانسان ، والموضوع أو الشىء الذى ينصب عليه هذا النشاط ، والأدوات التى يستخدمها الانسان فى ممارسة نشاطه .

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد البورجوازى لدور الثروة الطبيعية فى عملية العمل ، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الانسانى خصوصاً وأنه لا توجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل ، كما أن العمل لا ينصب إلا على الثروة الطبيعية .

لم يبق إذن فى تصور ماركس سوى « الوحدة » Unité ، وحدة

---

(17) L.C., II, pp. 139 -144.

(الانسان ← العامل ← فى ← الطبيعة) . وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية اللازمة للانتاج .

أما العلاقات الاجتماعية للانتاج فيقول عنها ألتوسير :

« إنها لايشكلها الانسان فقط ، بل تأليفات خاصة تضاف إلى عناصر عملية الانتاج وإلى الظروف المادية لعملية الانتاج »[١٨] .

وأما مفهوم « نمط الإنتاج » ، فإنه يتضمن وحدة تشمل: الانسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية .

وهنا يظهر لنا معنى « البنية » : فهى العلاقة المسئولة عن تمييز العناصر . وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات .

ولتوضيح هذه النقطة نقول أنه لما كان مصطلح « قوى الانتاج » يشير إلى علاقة خاصة داخل « نمط الانتاج » . ولما كان الطابع المميز لهذه القوى — فى المجتمع الرأسمالى — هو انتقالها المستمر من العمل اليدوى إلى العمل الميكانيكى (الآلى) ، فإنه قد ترتب على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفتيته بحيث أصبح أى منتوج صناعى ، مهما صغر حجمه هو حصيلة عمل الكثرة . وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات ، ويسأمون من تأديتهم لحركات آليـــة ورتيبة ومغتربة ، بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العلمية والتجارب العملية التى أدت فى مجموعها إلى ظهور الآلة ،وهو لايهمل دور الدولة فى ضمان الظروف الآمنه .

---

(18) Ibid., 149.

ويقول ماركس عن هذا العمل المغترب :

,, لكى تكون منتجاً يكفى أن تقوم بإحدى وظائف العامل الجمعى travailleur Collectif ، أو أن تكون عضواً من أعضائه(١٩) ،، .

وهكذا ، فإن « ماركس بتحليله لواقع الظروف المادية التى يتضمنها مفهوم الانتاج ، إنما يفتح مجالا لتصورات إجرائية فى ميدان التحليل الاقتصادى»(٢٠)، من هذه التصورات مثلا رأس المال الثابت ورأس المال المتغير . بل إن موضوع علم الاقتصاد قد اكتسب عنده تعريفاً جديداً هو : بنية علاقات الانتاج .

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن نجده بين معطيات العالم الخارجى . فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف عنه ، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب(٢١) .

ذلك لأن من أهم خصائص العلم أن يركب موضوعه ، أى يكشف عنه باعتباره علاقة مختبئة . فالحقيقى مختبىء بطبيعته كما يقول شيخ البنيويين ليفى ستروس .

والاقتصاد عند ألتوسير هو البنية السائدة ، أى هى التى تسود وتحكم سائر المستويات البنيوية داخل النسق الاجتماعى الشامل . ومع ذلك فإن ألتوسير

---

(19) Le Capital, 11, pp. 183 et 184

ذكرته J.P. VIAL, op. cit., p. 159

(20) L.C., 11, P. 146.

(٢١) راجع مبادىء المنهج البنيوى فى مقدمة هذا البحث .

يرفض النزعة الاقتصادية المتطرفة التي تعتبر الممارسة الاقتصادية هي الواقع الوحيد والعلة الأولى وتنظر إلى سائر الممارسات الأخرى على أنها انعكاس الممارسة الاقتصادية .

وإذا جاز لنا أن نستبقي مفهوم « العلية الاقتصادية » ، فينبغي أن نعلم أننا هنا لسنا بإزاء علية ميكانيكية ، بل هي علية من نوع آخر مختلف تماماً هي « العلية البنيوية » . والعلية البنيوية هنا هي تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أو هي مجرد إشارة إلى « كون العلة في صميم معلولاتها »(٢٢) .

يقول ألتوسير :

,, إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات . والاقتصادي العادي ينشغل بالوقائع Faits الاقتصادية الملموسة القابلة للقياس (مثل قيمة السلع ومقايضتها بأخرى ، ومثل الرواتب والعائد والإدخار الخ) ، دون أن يتوصل إلى بنية هذه الوقائع . ومثله في ذلك كمثل الفيزيائي — قبل نيوتن — عند ما تعلق بصره بسقوط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية ،،(٢٣) .

ويتضح من هذه العبارة أن ألتوسير يقف في مواجهة التجريبيين ويفكر على طريقة العقلانيين . ويتأكد ذلك في عبارة أخرى يقول فيها :

« إن معرفة أي شيء واقعي لا تمر مباشرة بالملموس ، بل بإنتاج تصور لذلك الشيء به يصبح موضوعاً للمعرفة . وهذا هو شرط إمكانية

---

(٢٢) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٣١ .

(23) L.C., II, P. 158.

النظرية »(٢٤) .

والمعرفة بهذا المعنى لاتحتضن الواقع بل إنها تنصب على « كل » معقد ، بنيوى ، معطى مسبقا . وهى تعمل على استحداث (التصور) الملائم له بوسائلها النظرية الخاصة . وبعبارة أخرى ، يرى ألتوسير أن وسائط المعرفة هى « المفاهيم » أى « التصورات » ، وأن موضوع المعرفة من حيث هو « إنتاج » لابد من أن يجىء مغايراً تماماً للموضوع الواقعى ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج فى نسق محكم من « المفاهيم » أو « التصورات » حتى يصبح موضوعاً علمياً بالمعنى الدقيق . وهنا يظهر خطأ النزعة التجريبية الساذجة التى ترد التصور المادى إلى التأكيد بأن الوعى هو مجرد انعكاس للواقع يتصف بالسلبية فى حين أن المعرفة عند ماركس هى بمثابة « إنتاج » يغير من مادة الممارسة النظرية الاولى .

إن المعرفة لاتتولد إذن عن المادة ، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها .

البنية والتناقض :

يقول ألتوسير :

« إن بنيـة علاقات الانتـاج هى التى تحدد أماكن ووظائف يشغلها القائمون بالانتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف »(٢٥) .

ونلاحظ فى تطبيق تصور البنيـة الاقتصادية (وهى البنيـة السائدة) على المادية التاريخية ، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى « السيادة » و

(24) Ibid , P. 164.

(25) L.C., 11, P. 229.

«التناقض» . وهو جمع ضرورى لتفسير الصيرورة ولتبرير المصالحة بين عبارتين هامتين لماركس وألتوسير :

ففى حين تقول عبارة ماركس « إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ » يقول ألتوسير « ليست السياسة هى صاحبة السيادة بل الإقتصاد » (٢٦) .

والحديث عن مفهوم التناقض فى كتابات ألتوسير يكتنفه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس . وهو ضرورى لأنه يجعل التغير معقولا أو يبرر معقولية التغير .

وكان ألتوسير يقف فى مواجهة مفاهيم « السلب » و « سلب السلب » على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية . يقول :

,, إن السلب وسلب السلب والاغتراب هى تصورات إيديولوجية لا يمكنها — من وجهة النظر الماركسية — أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى ,, (٢٧) .

وعلى أى حال ، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التناقض داخل البنيـة . فالبنيـة — فى نهـاية المطاف — ليست سوى تصور منظم لتصـورات أخـــرى .

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التناقض (أو حتى الصراع) بين قوى ملموسة ، فإنه مع ذلك لا يمكن لأى « تصور » أن يحمل فى

(26) P.M., p. 221.

(27) P.M., P. 221.

داخله علاقة تناقض . وذلك لسبب بسيط هو أنه لا وجود لتصور متناقض .

وعلى هذا ، فإذا صح أن بعض العلاقات التى تستهدف فيها البنية هى علاقات تناقض ، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التناقض داخل البنية . ولذا كان ينبغى إقامة علاقات محددة بين تصورات هى عناصر البنية وبين القوى المتصارعة فى الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها أنموذجاً لتشغيل الواقع .

تقويم وتعقيب

رأينا كيف أن تصور « التناقض » يشكل صعوبة داخل المفهوم الالتوسيرى للماركسية رغم أنه من التصورات الرئيسية عند ماركس . والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير للتساؤل ، بل مفهـــوم « التاريخ » أيضا . والسبب فى ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنيوى ذاته ، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . والبنيويون درجوا على وضع « النظام » فى مرتبة أعلى من « التغير » . وقد التزم ألتوسير بالمبادىء البنيوية ، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسى . وهو فى نظر البعض ـ يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس !

يقول الدكتور محمد الكردى فى مقال عن النقد البنيوى :

« إن ألتوسير يرفض ربط الفكر الماركسى بالتاريخ ، ويريد إقامة نسق منطقى فى قلب الخطاب أو النظرية الماركسية ، بحيث تكتسب قيمتها من ذاتها ، وتنبثق فيها « الحقيقة » من ترابط النسق ومنطقيته الذاتية » (١) .

ويقول روبير بارى Paris فى مناقشة لآراء ألتوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الإشتراكية فى فرنسا :

« إن بنيوية ألتوسير ليست الماركيسة ، بل هى آراء ألتوسير تخفيها عبارات ماركسية ... وفى رأيى أن ألتوسير لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل

(١) محمد على الكردى : « النقد البنيوى بين الإيديولوجيا والنظرية » مجلة فصول (مارس سنة ١٩٨٤) .

جداً . وأنا لا ألوم ألتوسير لأنه كتب ما كتب ، بل لأنه قدم ماكتبه على أنه ماركسي » (٢) .

ويتحدث هنري ليفيفر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوي ويقول عن البنيوية الماركسية :

« إنها طبعة جديدة لهيراقليطس راجعها ونقحها أحد الإيليين » (٣) .

وفيما يختص بالمنهج ، فقد لاحظنا أن ألتوسير أحل منهج « القراءة » محل منهج « التعليق » جاعلا منه طريقة تحليلية هي أشبه ما تكون بما يفعله المحلل النفساني حين يتخذ من بعض الكلمات المرسلة ، والهفوات اللسانية ، والفلتات العفوية أسساً علمية يبني عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الإلتفات إلى الكلام الصريح والعبارات الواضحة والتقريرات العلنية . ومثل هـــذه القراءة « التشخيصية » لا تخلو من مخاطر خصوصاً حين يجيء المحلل ويتكلم هو بدلا من أن « ينصت إلى المريض » . ولهذا أتهم ألتوسير بأنه لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل جداً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فلا شك أن أعمال ألتوسير تمثل مرحلة إيجابية في إثراء الفكر المذهبي والسياسي بوجه عام والماركسي على وجه الخصوص .

---

2 — R. PARIS : « Hegel et marx », in (Cahiers dy Centre d'Etudes Socialistes, mai 1998). p.88

3 — H. Lefebvre : « Au dela du Structuralisme », (Paris 1971) p. 325.

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن هيراقليطس فيلسوف التغير في حين أن الإيليين كانوا يبرهنون على بطلان الحركة .

فكتابات ألتوسير هى التى وسعت نطاق المفهوم الماركسى للبناءات الفوقية وعلاقتها بالبناءات التحتية. وهى التى خلصت الماركسية من تلك الصورة المبسطة التى عرفت عنها والتى تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه فى مجموعه مجرد مدلول أو ظل أو إنعكاس لماهية غامضة تختبىء تحت الاقتصاد. إن أعمال ألتوسير إنما تفتح الطريق إلى البحث فى جميع المجالات . فهى بمثابة برنامج حقيق يستهدف تكوين نظرية مستقلة - تستند إلى الفلسفة الماركسية - لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية ، كل على حده ، لاستقلاله بتاريخ نوعى خاص .

ومن منطلق التقويم لهذه الأعمال التى أثارت ضجيجاً فى الأوساط الفكرية المعاصرة ، ينبغى أن نشير إلى غموض فى الماركسية انسحب على فكر ألتوسير : فالعالم الموضوعى للنظرية الماركسية التى يقترحها علينا ألتوسير هو عالم استاتيكى يفتقر إلى أبعاد ، ويبدو أنه يفتقر أيضا إلى مركز للتوجيه أو إلى فاعل يضع فيه الحركة . صحيح أن ماركس برىء من هذا التصور الاستاتيكى للعالم، إلا أنه مع ذلك ، مسئول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشرى ، فهو يؤسس علماً للظواهر الاقتصادية والاجتماعيـــة فى كل ما تتصف به من ضبط وصرامة وموضوعية ، ثم يحاول أن يزج فيه بإرادة بطولية وربما بفوضوية لحركة عمالية تطالب بالإشتراكية . والسؤال هو : هل يمكن أن يتم هذا التزاوج على أساس من العلم فقط ؟ وكيف ؟

هل التغيير الذى تنبأ به ماركس قد نقش فى سماء الغد كما رصدت مسبقا - وبكل دقة - معظم التحركات المستقلة للأجرام السماوية ؟

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم ، فلسنا بحاجة لبذل الجهد ومضاعفة النشاط .

.. وإذا كانت غير ذلك ، فإننا نتساءل [illegible] التي تؤدي إليها العمل السياسي . وهل تترك هذه النظرية لتقدير السياسي نفسه وما يتصف به من انتهازية هي من مكونات طبيعته ، أم يترك الأمر لتلقائية الجماهير فتتحرك فى الوقت المناسب وفى الاتجاه الصحيح مقودة فى ذلك بقوة مبهمة يتخذ الوعي بها ؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع ثقتها الكاملة فى الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة ، وما قد يترتب عليها من تغيير فى العلاقات . وهى بذلك تنسب التغيير إلى أى شىء آخر غير الذكاء الإنسانى وما يخططه من مشروعات !

أليس من حق العلم أن يحتج ضد إضافة هذه الإرادة المنفعلة (إرادة الجماهير) إلى الجو الهادىء الذى يسود بنياته ؟

ألم يبين لنا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التى تبعث فيها الحياة لا يمكنها أن تنبثق عن العالم الموضوعى الثابت للمعرفة ؟

لقد أراد ألتوسير أن يقضى على الغموض الذى ساد فى الفلسفة الماركسية ، وذلك بردها إلى حظيرة العلم .

ولكن ، هل يمكن لنظريته البنيوية أن تأتى بعلم اقتصاد للقيم والإرادة ، وهو مجال يختلف تماماً عن مجال العلم والابستمولوجيا ؟

وفيما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية السائدة التى تحكم وتسود بداخل النسق الاجتماعى ، نقول أن هذا المشروع الذى بدأه ألتوسير يماثل المشروع الديكارتى القديم الخاص بالرياضة الكلية . وكان باشلار قد تصـــدى لمثل هذه المشروعات وأثبت عدم إمكانية تحقيقها على أى صورة ، كما أكد أن الحلم الخاص بإنشاء علم كلى ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل لسيطرة ميتافيزيقا الماهيات .

وقد تبدد هذا الحلم إلى الأبد بعد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان غير متجانس ، يسوده التغاير وعدم الاتصال .

وإذا كانت الفلسفة ابتداء من أرسطو هى معرفة بالعلل الأولى فإنه ليبقى على كل فيلسوف أن يبرر اختيار علله الأولى . غير أننا نفتقد هذا التبرير عند ألتوسير .

وكان بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العلية الاقتصادية على طبيعة الإنسان نفسه . وهذا ما فعله سارتر مثلا فى كتاب « نقد العقل الجدلى »(٤) . أما ألتوسير فهو تارة يحدثنا عن « العلية البنوية » وتارة أخرى عن « كمون العلة فى معلولاتها » ، أو « وجود البنية فى آثارها » (٥) ، وهى مصطلحات متخبطة وتظل غامضة . وربما كان سبب التخبط أن ألتوسير يرفض الدخول فى أى مجال جديد سوى مجال العلم . وهنا نتساءل : لم هذا الاصرار من قبل الفلسفة المعاصرة أن تتعلق بأهداب العلم وتخشى أن تبتعد عنه ؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم ، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل جانب ، وتنفذ إلى أعماقنا ، وتتدخل فى أخص أمورنا ، ولا يمكن لأى إنسان أن يهرب من هذه الحقيقة . وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تساير منهج العلم ، وتتساءل عن حدود المعرفة العلمية وقدرة الإنسان المعاصر على الاكتساب والاستيعاب . غير أن هذا الالتقاء المذهبى بخصوص الالتفاف حول المعرفة

---

(٤) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠ . راجع : « البنيوية فى الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها » للمؤلف .

(5) L.C., II, PP. 170—171.

العلمية بمناهجها إنما هو أصدق تعبير عن القلق المعاصر . ويتأكد هذا الرأى من قبل أحد رواد البنيوية ميشيل فوكوه حين يقول :

« إن البنيوية ليست منهجاً جديداً ، إنها الضمير المتيقظ والقلق للمعرفة الحديثة » (٦) .

كما يتأكد من تساؤلات نيتشه ومخاوفه حين يقول :

أليست غريزة الخوف هى التى تقود معرفتنا ؟

أليست السعادة التى تصاحب اكتشاف المعرفة هى السعادة التى اقترنت بالأمان بعد أن عثرت عليه أخيراً (٧) ؟

---

(٦) ميشيل فوكوه : « الكلمات والأشياء » ، ص٢٢١ .

(7) Nietzsche : «Le gai Savoir »

J. CONILH, Op. cit : ذكره

مصادر البحث

أولا : أهم مؤلفات التوسير L. ALTHUSSER :

1 — Montesquieu : La Politique et l'histoire (Paris, P.U. F., 1959).

2 — Pour Marx (Paris, Maspero, 1965).

3 — Lire le Capital (Paris, Maspero, 1968).

4 — Lénine et la philosophie, (Paris, Maspero, 1969).

5 — Réponse à John Lewis, (Paris, Maspero, 1973).

ثانيا : مراجع أخرى :

١ - زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية » مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ .

٢ - محمد علي الكردي : « النقـــد البنيوي بين الإيديولوجيا والنظرية » (مجلة فصول : مارس ١٩٨٤) .

3 — CONILH Jean : « Lecture de Marx (louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967).

4 — DUMONT Fernand : « Les Idéologies », (P.UF., 1974).

5 — KARSZ SAUL : « Théorie et Politique: Louis Althusser », (FAYARD, Paris, 1974).

6 — LEFEBVRE H. « Au delà du Structuralisme », (Paris 1971).

7 — MILLET L. « Le Strucralisme », (Ed. Universitaires, Paris, 1970).

8 — PARAIN — VIAL J. « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat, Toulouse, 1969).

9 — PARIS R. : « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, mai 1968).

10 — SCHAFF A. « Structuralism and marxism », (Pergamon Press 1978).

نحن الآن فى عصر المغامرة الفلسفية : فلم يعد يزعم الفلاسفة أنهم مبتكرون للفلسفة ، غير أنهم يكدّون فى شق العديد من الطرق الجديدة والأصيلة رغم قتامة الواقع اليومى السميك[1].

---

(1) Dominique GRISONI : « Politiques et philosophies », in (Magazine Litteraire, Séptembre 1977) P, 68.

ميلاد جديد لفيلسوف معاصر

ادجار مورين

EDGAR MORIN

ولد إدجار مورين فى باريس سنة ١٩٢١م ، ودرس فى جامعتها ، وتخصص بادىء الأمر فى علم الإجتماع شأنه فى ذلك شأن مواطنه كلود ليفى ستروس رائد الإتجاه البنيوى فى أوربا الآن .

وقد اشتهر إدجار مورين ضمن الباحثين فى علم الإجتماع قبل أن يتحول إلى الفلسفة ، وكانت أبحاثه تتناول إهتمامات ثلاثة : يتصل بعضها بما أسماه « ظاهرة الخيال الجمعى » وهى فى نظره سمة من سمات العصر ، وينصب البعض الآخر على دراسة نمط جديد للثقافة يتصل بعالم الفضاء وينبثق عن تقنية البث اليومى عن طريق الراديو التلفاز والسينما والصحافة ، ويهتم مورين أخيراً بتقديم فكر سياسى ينبثق عن الواقع المعاصر .

وكان ظهور باكورة الإنتاج الفلسفى عند مورين باشتراكه فى تحرير عدد من المقالات بمجلة « مناظرات » Arguments مع زملاء له من أمثال ليفيفر Lefévre وشاتليه Châtelet وأكسيلوس Axelos وكان ذلك فى الستينات من هـــذا القرن . وكان الطابع العام لكتاباته فى هذه الفترة يتصف بمعارضة الماركسية رغم انه كان عضواً فى الحزب الشيوعى الفرنسى من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ (١).

---

(1) AKOUN André : " Entre l'Existentialisme et le Marxisme ", in (Magazine Littéraire, Séptembre 1977) P. 12.

غير أن الإنتاج الأول الذى برر دخول مورين على أرض الفلسفة كان كتاباً بعنوان « الأنموذج المفقود » Le paradigme perdu طبع فى سنة ١٩٧٣ م .

وظهر تحول مورين إلى الفلسفة أيضاً فى كتابه عن « المنهج La Méthode» سنة ١٩٧٧ م .

وقد تضمن هذان المؤلفان تساؤلات كبرى تتصل بعلاقة الإنسان بالعالم الفيزيقى ، وهو العالم الذى تمتد إليه جذور البشر رغم ما يظهر من إنقطاع الإنسان عنه . ويرجع الفضل فى ظهور هذه التساؤلات إلى تعمق مورين فى دراسة علوم الحياة .

وكان مورين قد اختار عنواناً طموحاً للجزء الأول من مؤلفه عن « المنهج » هو « طبيعة الطبيعة » Nature de le Nature . وقد ترتب على ذلك أن دعته إحدى المجلات الفرنسية إلى حوار فكرى ظهر منه ما يؤكد الميلاد الجديد لفليسوفنا المعاصر (١).

وسنعرض فى هذا البحث تحليلا مفصلا لأهم ما اشتمله هذا الحوار ، كما تتضمن الحاشية تعليقات وافية على ما جاء به من أحداث وأفكار .

---

(1) Nouvel Observateur No. 653.

اتجاه مورين الفيلسوف :

عندما سئل مورين عن التحول الذى طرأ على مسار إهتماماته من عالم إجتماع يهتم بدراسة الظواهر الإجتماعية ومشكلات المجتمع إلى باحث يركز على تخصص مختلف تماماً ، بين البيولوجيا (علوم الحياة) ونظرية الإعلام ، أجاب محدثه بقوله :

إن ما تسميه تحولا ليس فى الحقيقة كذلك . صحيح أنه منذ أن ظهر كتابى الأول عن « سنة الصفر الألمانيا » L'An zero de l'Allemagne (ولم يكن سنى تتجاوز خمسة وعشرين عاماً) [١] ، وحتى كتابة سلسلة مقالاتى بجريدة « ليموند » بمناسبة أحداث مايو سنة ١٩٦٨ [٢] ، كانت اهتماماتى تنصب أساساً على ما كنت أسميه « علم إجتماع الحاضر » La Sociologie du présent . غير أنه من الظلم أن أعرف على هذا النحو وبهذا التخصص فقط ؛ فمنذ سنة ١٩٤٨ كنت أنشغل بتأليف كتاب « الإنسان والموت » الذى نشر سنة ١٩٥١ . وفى هذا الكتاب حاولت أن أبحث علاقة الإنسان بإعتباره فرداً أو مجتمعاً أو جنساً بالعالم البيولوجى (أو عالم الأحياء) . فالموت وهو الظاهرة البيولوجية من الدرجة الأولى هو أيضاً « الأكثر إنسانية » خصوصاً وأن بصدده تنشط

---

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٤٦م .

(٢) كانت سلسلة المقالات بعنوان « Sur le Vif » . وهى دراسات تأملية ذات طابع فلسفى . تناولت ما عرف بإسم « أحداث مايو سنة ١٩٦٨ م » وهى الإضطرابات الطلابية التى بدأت فى باريس وتضامنت معها نقابات العمال فى مختلف أنحاء فرنسا ، وأدت إلى تعطل الإنتاج ووقف الصادرات وخفض السعر الرسمى للفرنك الفرنسى . وقد أثرت هذه الأحداث على الفكر والمفكرين وأرجحت كفة الأحزاب اليسارية فى أوربا الغربية .

الإجتهادات وتكثر الأساطير والطقوس التى تتناول « البعث » أو « حياة النشور » .

ويسترسل إدجار مورين قائلا : لقد تعمدت فى الكتاب السابق ألا أقتصر على دراسة الإنسان « العارف » مهما اتسعت ونمت قدراته المعرفية كما لم اقتصر على دراسة الإنسان « الصانع » الذى تعددت إمكاناته وكثرت وسائله ومخترعاته ، بل كان يشد إنتباهى إلى حد كبير الإنسان « المتخيل » (مع كسر الياء وتشديدها). وقد تأكد ذلك فعلا بعد أن كتبت بحثاً لاحقاً بعنوان « السينما أو الانسان الخيالى » (١) .

يقول مورين عن هذا البحث : « أنه لم يكن كتاباً عن السينما بل دراسة عن ذلك الاحساس بوافع ينشأ فينا ويتكون نتيجة للصور المتحركة التى نراها على الشاشة ، وبخصوص هذا الكتاب يستطرد مورين قائلا : « لقد كانت السينما بالنسبة لى هى وسيلة لكى أتساءل عن واقع المناصفة بين الجانب الخيالى والجانب غير الخيالى فى حياة الانسان » .

ثم يذكر مورين لمحدثه (٢) أنه ألف كتاب « النجـــوم » les stars ثم « روح العصر » l'Esprit du temps سنة ١٩٦١م لكى يكشف عما أسماه : المثولوجيا الحديثة لثقافة المجتمع الصناعى . ويذكر مورين محدثه بأن مسألة التداخل بين الحياة لبين الطبيعة ، وكذا التساؤلات الخاصة بإتصال الإنسان بالعالم الفيزيقى أو انفصاله عنه ، وهى الموضوعات التى تضمنها « الأنمـــوذج

---

(1) (Le Cinéma ou l'Homme imaginaire), 1956.

(٢) هو ج. ب. أنتوفن محرر مجلة « نوفيل أوبسرفاتير » .

المفقود » و « المنهـــج »(١)، كان قد سبق التعرض لها فى كتاب ظهر سنة ١٩٦٩ (٢).

وهكذا يتبين أن « التحول » لصالح الفلسفة عند مورين كان له جذور أصيلة ظهرت فى جميع مؤلفاته السابقة على كتابى « المنهج » و « والأنموذج الضائع » . ولذا فهو ينبه محدثه إلى أهمية التساؤل عن تأخر ظهور « المنهج » الفلسفى رغم الأبحاث العديدة التى سبقته فى نطاق الظواهر ، ويجيب عن هذا التساؤل بأن اهتماماته تتجه أساساً إلى الموجودات المفردة والأحداث الملموسة وماقد يطرأ من تحولات نتيجة أزمات أو أحداث أو قطيعة rupture » (٣) .

ويقول : « إن الأزمات هى التى تسبب إنطلاق الحقائق من الأعماق بعد أن كانت مختبئة فى الكائنات والمجتمعات . ففى الأزمات تظهر بشائر التطورات المستقبله ... إننى أتفاءل بتلك اللحظات التى يضطرب فيها النظام القائم وذلك لإحساسى بالظلم الذى يفرضه مجتمعنا والذى يسبب الضرر لمعظم أفراده » .

ويستطرد : « إن الأزمات الكبرى هى التى أيقظتنى وعبأت مشاعرى إبتداء من ثورة المجر وأحداث الجزائر وحتى الاضطرابات الطلابية فى فرنسا

---

(١) يقول مورين عن كتاب « المنهج » أنه بدأ التفكير فيه عندما كان مقيما فى كاليفورنيا فى عامى ١٩٦٩ ، ١٩٧٠م أثناء عمله بمعهد سولك Institut SALK

(٢) كان هذا الكتاب بعنوان (Le Vif du Sujet).

(٣) فى هذه العبارة يستخدم مورين مصطلحاً عزيزاً على الإتجاهات البنيوية بوجه عام هو « القطع » أو « القطيعة » ، وهو اسم يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام للتكوين المقالى. راجع « البنيوية بين العلم والفلسفة » للمؤلف نشر دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٠٣ .

سنة ١٩٦٨ » (١) . ولكن ، ما علاقة هذا كله بالمنهج ؟

يجيب مورين بأن « الأزمات إنما تبين قصور أنساق التفسير التى نستخدمها وعلم الإجتماع الذى ندرسه وأيضا ما لدينا من بنائيات (٢) وغير ذلك مما لا يكفى فى مجموعه فى إدراك الواقع والإمساك بما خفى من جوانبه . إن الأزمات إنما تؤكد على ضرورة البحث عن مبدأ فى التفسير أكثر تعقيداً وأكثر ثراء » .

ويذكر مورين أنه كان عضواً فى الحزب الشيوعى الفرنسى من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ ، وكان شعاره « إما اشتراكية وإما بربرية » (٣) ، وظل على هذا الحال إلى أن شاهد ظهور البربرية على يد الاشتراكية فى عهد

---

(١) قامت ثورة المجر سنة ١٩٥٦ . وقد استهدفت التخلص من التبعية للإتحاد السوفييتى ، غير أن روسيا سحقت الثورة والثوار ، واستخدمت أبشع صور البربرية والقهر .

(٢) الإشارة هنا إلى المناهج البنيوية التى ظهرت أساساً لتفسير وفهم العديد من الظواهر البشرية إبتداء من منتصف الستينات .

(٣) كان هذا الشعار سائداً لدى العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اقتنعوا بأن خلاص البشرية من الظلم يكون عن طريق الأخذ بأسباب النظام الشيوعى . نذكر منهم إلى جانب مورين جارودى وألتوسير . وقد تحمس جارودى لرفض التطبيقات الشاذه عند ستالين ورفاقه وطالب بالعودة إلى الأصل (تعاليم ماركس) . كما تحمس ألتوسير هو الآخر لدفع قصور التطبيق الماركسى فقدم « قراءة جديدة لكتاب رأس المال » . ثم يتأكد للجميع استمرار القصور فى الفكر والتطبيق ، ويظهر أثر ذلك فى إعلان إسلام جارودى الذى رأى فى اعتناق الإسلام خلاصاً للبشرية من مساوىء القهر والظلم .

ستالين (١) . ثم تأكد تحوله عن الشيوعية بعد ثورة المجر الى « أحدثت قطيعة مع مختلف المبادىء التي تبرر الجهاز الشيوعي وممارساته » .

ولاحظ موران أن البربرية تعاود الظهور في أيامنا هذه بسبب النظام التقنى البيروقراطي السائد في المجتمع المعاصر ، وبسبب الاسراف في التجريد المشوه للواقع ، وعن طريق الاستغلال السيء للنتائج العلمية بوجه عام . ومن أجل هذا اشتملت مؤلفاته الأخيرة على اجتهادات ومقترحات ظهرت في كتابه « مقدمه لسياسة إنسانية » (٢) وأيضاً في « الأنموذج المفقود » .

وأجاب موران عن سؤال حول تعدد تخصصاته وما إذا كان هذا التعدد يؤدى إلى التشتت فقال :

« إنى أجد لزاماً على أن أكافح ضد التشتت ، غير أنى أصر على تعدد اهتماماتى وخبراتى . . . وإذا كان على أن أعرف اهتماماتى فإنى فى الحقيقة أقوم على جمع المتشتت والمتبعثر ، وأود لو أن هناك ثمرة للجمع بين علم الملموس وبين المجرد ، بين علوم الإجتماع وعلوم الحياه مثلا (٣) . كما أود ألا يكون فى ذلك مجرد إثراء للمعرفة ، بل لمبدأ المعرفة ذاته ، أقصد المنهج . إن كتابى عن « المنهج » إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه » .

---

(١) ستالين هو رئيس وزراء روسيا فى الفترة من سنـــة ١٩٤١ إلى ١٩٥٣م .

(2) (Introduction â une politique de l'homme) 1965.

(٣) ربما كانت الإشارة بالمجرد إلى علوم الحياة مرده عند موران أن معنى الحياة مازال بعيداً عن متناول العلوم التجريبية .

ويقول عن ضرورة المنهج :

« إن البشرية تفتقر إلى سياسة (١) ، وهذه السياسة فى حاجة إلى علم إجتماع أنثروبولوجى ، وهذا الأخير ينبغى أن يستند إلى علم الطبيعة مما يترتب عليه ضرورة النظر فى تنظيم جديد لتسلسل بناء المعرفة . إن هذه الحركة ذاتها هى التى قادتنى إلى البحث عن منهج » .

وقد سأله المحرر الفرنسى إنتوفن عن سبب اختياره لرسم الغلاف على كتابه الشهير « طبيعة الطبيعة » ، وعما لهذا الرسم من دلالة تشير إلى أن صاحبه يدور فى حلقة مفرغة فأجاب (٢) :

« لقد اخترت هذا الرسم لأنه يثير تساؤل ثم يرمز إلى الإجابة عنه على نحو ما اقترحت فى كتابى : فهو من ناحية يقول لنا ما قالته جميع الفلسفات منذ باركلى وكانط من أننا نتوهم أن بقدرتنا وصف الأشياء الخارجية بينما الحقيقة هى أننا نسقط على الأشياء الخارجية ما لدينا من مقولات الفكر وبناءات النفس و ماتلقيناه من ثقافة . ودون أن ندرى نجد أننا نصف أنفسنا فى النهاية . أما التساؤل فهو : كيف يمكن تجنب هذا الدور الذى يمنع الذات من الخروج من ذاتها لمعرفة الأشياء ؟

وإذا كان ثمة إجابة ممكنة ، فهى ، أنه لا يوجد معرفة يمكنها أن تتجاوز

---

(١) يظهر هذا الحكم التقريرى بعد أن تبين مورين فشل الماركسية كسياسة ، وأيضاً فشل المؤسسات القائمة والنظام البيروقراطى .

(٢) ظهر كتاب « طبيعة الطبيعة » بغلاف عليه رسم غريب : يد إنسان ترسم يد أخرى ، وأصابع هذه اليد الأخيرة تمسك بقلم وترسم بدورها اليد الأولى .

القدرة التلقائية القبلية ، إذ ينبغى أن نعرف أن الراسم لأى شىء إنما يرسم يده فى نفس الوقت » .

ومن ناحية أخرى يقول مورين :

« إن هذا الرسم يبسط أمامى فكرة أساسية لفهم الحياة : فكل عملية حيوية إنما تنتج فى النهاية ما يتضمن عناصرها الاولية . وكل حياة تفرز بداياتها وتنتج عناصرها الخلوية والجزئية دون توقف . وتكتمل الحياة عندما تتمخض عن حياة جديدة أى عندما تتكاثر إلى ما لا نهاية »(١).

وعندما سئل مورين : أليس فى هذا إحياء للنزعة الوضعية ؟ أجاب :

« إن ما أريد عمله هو أن أوصـــل ما كان منقطعاً وليس هدفى أن أوحد Unifier . فما أقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كونت لأن يحثى على نقيض فكرة توحد العلم . فمثل هذا التوحـــد إنما يعنى دائما تبسيط Simplification وتخفيض أو رد réduction . وأنا لا أستهـــدف رد الانثروبولوجى إلى البيولوجى ثم رد البيولوجى إلى الفيزيقى بل إيجاد اتصـال على الأحرى ، بين هذه المجالات التى يتعذر فصلها . ألسنا كائنات فيزيقية وبيولوجية واجتماعية وإنسانية فى نفس الوقت ؟ ينبغى البحث إذن عن جذور البيولوجى فى الفيزيقى ، وفى نفس الوقت ينبغى البحث عن

---

(١) إن فكرة الاكتمال هذه ليست أصيلة عند مورين ، فهى موجودة عند أرسطو . ونلاحظ أن اكتمال الكائن الحى عند أرسطو إنما يكون بتحقق جميع خصائصه الأساسية ومنها التكاثر .

(راجع الفصل الأول من كتاب النفس لأرسطو)

جذور المعرفـــة الفيزيقية فى الإنسان والمجتمع . فكل علم طبيعى له أصول ثقافية ، غير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة (١) » .

ويذكر مورين أننا نعيش الآن فى ظل « مبدأ الفصل » الذى يباعد بين الإنسان وبين الطبيعة كما يجعل العلوم الطبيعية لا إنسانية . ويقول :

« كان التيار الماركسى يهدف دائما إلى رد الجانب الإنسانى والاجتماعى إلى جدل الطبيعة . وهناك تيار آخر لا يرى فى العلوم الطبيعية سوى نتاج إجتماعى بل إيديولوجيات . ونحن نرى أنه ينبغى الإبقاء على هذين التيارين المتناقضين ، أما المنهج ، فإنه الفن الذى يقوم على إثراء التواصل المثمر بين هذين التيارين » .

ثم يتحدث مورين عما أسماه « أزمة المعرفة المعاصرة » ، ويؤكد على أن قصور هذه المعرفة يأتى من التصميم على تجزئة الواقع وطمس معالمه ، بل وطمس معالم الذات البشرية نفسها . يقول :

« إن هدفى هو الإبقاء على التساؤل الأساسى الذى يردده أى إنسان إبتداء من سن الثانية عشرة ، ويظل يعاوده بلا انقطاع طوال حياته : (من أنا ؟

---

(١) يتفق مورين فى هذه النقطة مع رائد البنيويين فى فرنسا ليفى ستروس الذى يرد الثقافة إلى طبيعة الفكر البشرى . ولمزيد من الإيضاح لموقف ليفى ستروس راجع :

« البنيوية فى الأنثروبولوجيا » للمؤلف (نشر دار المعارف سنة ١٩٨٠) ، ص ٥٥ .

ومن نحن في هذا العالم ؟) (١) » .

« إن الدراسات الجامعية عندنا تقوم على تفتيت المعرفة إلى تخصصات دقيقة يجهل الطلاب ما بينها من علاقات . كما أن هذه الدراسات تشجع على استمرار تفتيت الواقع المعرفي وتجزئته . ولقد وصلنا دون أن ندرى إلى هذا الموقف المثير للدهشة : فاكتشاف المعرفة الآن لا يكون بهدف تأملها أو تدبر علاقاتها وإنما بهدف تجميعها ثم استخدامها بطريقة غفل (٢)

وقد نشأت أزمة المعرفة بسبب المشكلات التي ترتبت على المفهوم الكلاسيكي للعلم ، وهو المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، والذي يدعو إلى تبسيط الواقع الفيزيقي والبيولوجي والإجتماعي (٣) .

---

(1) Nouvel Observateur No. 653, P. 101.

(٢) يشير مورين هنا إلى مظهر من مظاهر اغتراب الإنسان وأفوله بسبب تقدم وتراكم المعرفة ، وقد سبق أن أشار البنيويون إلى هذه الحالة ووصفوا مظاهرها المختلفة في الفكر والسلوك .

(٣) « تبسيط الواقع » : هو مبدأ قديم في المعرفة ، صاغته الفلسفة الديكارتية في القرن السابع عشر ، واستخدمته الأبحاث العلمية التي وقعت تحت تأثير ديكارت ، وهو يتلخص في جمع الظواهر أو الجزيئات المتشابهة تحت لفظ كلى شامل يضمن الحفاظ على ما تشترك فيه من صفات أساسية . غير أنه يهمل في مقابل ذلك تلك [illegible] والتي لا [illegible] أن [illegible] اللفظ

[illegible]

ويرى مورين أنه ينبغي إزاحة هذا المفهوم المبسط للواقع كما ينبغي الانصراف عن التفسيرات التي تستند فقط إلى فكرة « النظام » وما تتطلبه من فرض « قوانين » وما تتحدث عنه من « حتمية » أو « اطراد » . فالمعرفة المعاصرة تتطلب مفاهيم جديدة تتصل بـ « عـــدم النظام » مثل مفهوم « الاحتمال » و « التبعثر » و « الظن » و « اللامعين » و « اللامحدود » .

واذا كانت المعرفة المنظمه (بكسر الظاء وتشديدها) هي المعرفة التي تنبثق عن « نظرية الإنساق » la theorie des systèmes وعن « نظرية المعلومات » la théorie de l'information ، وعن السيبرنتيقا la Cybernétique فإن مورين قد حاول أن يجمع بين هذه النظريات فيما أسماه نظرية التنظيم théorie de l'organisation أو مذهب التنظيم organisationisme . ويقول عنه أن منهج نكشف به عن مشكلات تظل غامضة بدونه . ويصرح بأنه بصدد الكشف عن مبدأ للتفسير لا يمحو أسرار الأشياء بل يحترم الوجود والكينونة ولا يردها إلى مجرد نسق .

ويأخذ مورين على جميع النظريات أنها تميل إلى تبسيط الواقع وتشويهه برده الى مفاهيم مجردة رغم ما تقدمه من فوائد في الكشف عن المعضلات الجديدة . ولهذا يقول : « إن السيف الذي استخدمه في الدفاع عن السيبرنتيقا والأنساق ونظرية المعلومات هو نفسه الذي استخدمه في محاربتها » .

وبخصوص السيبرنتيقا قال مورين أنه أدرك أن لها وجهاً آخر غير مجرد

= وأجناس تظل واضحة أمام الفكر المجرد وصالحة كأداة للاستدلالات القياسية . غير أن هذا التبسيط القائم على التجريد لا يتناول سوى القشرة السطحيـة الخارجية لواقع الموجودات .

تكنولوجيا مبسطة (بكسر السين وتشديدها) أو آلية ، وذلك خلال اشتراكه في مجموعة عمل عقب أحداث مايو سنة ١٩٦٨ عرفت باسم « مجموعة العشرة » groupe des dix وهي مجموعة كانت تضم سوفان Sauvan من علماء السيبرنتيقا ولابوريت Laporit بيولوجي كما كانت تضم عددا من الاقتصاديين والأطباء .

وفي السنة التي أعقبت أحداث مايو الفرنسية دعي مورين للعمل بقسم العلاقات الإنسانية بمعهد سالك للدراسات البيولوجية (١) وكان هدف هذا القسم هو توجية الإجتماعيين من أمثال مورين إلى الأهمية الإجتماعية والسياسية لإطراد التقدم في علم البيولوجيا. وقد اتصل مورين عن قرب بالابحاث البيولوجية وقرأ خلال إقامته بالمعهد كتاب جاك مونو Monod الموسوم باسم « المصادفة والحتمية » مكتوباً بخط اليد ، فقد كان « مونو » زميلا بنفس المعهد . وخرج مورين بنتائج هامة بخصوص النظرية البيولوجية الجديدة : فهي تأكد دور عدم النظام في التطور كما تؤكد خضوع المتغيرات الوراثية للمصادفة . واقتنع مورين بضرورة الربط بين التخصصات المتباعدة مثل الفيزياء والبيولوجيا وعلم الإجتماع كما اقتنع أيضاً باهمية الربط بين مسألة « التفكير » التي طالما ألقاها العلماء على عاتق الفلاسفة ومسألة فرض الفروض والتحقق من صدقها وهي مسألة كانت مقصورة على العلماء .

وعندما سئل مورين عما إذا كان هذا القرن يحتاج إلى ديكارت جديد قال « إن هذا القرن يحتاج إلى منهج يتجاوز منهج ديكارت أحاول أنا أن أساهم فيه » (٢) .

(1) SALK Institute for Biological studies

(٢) يقول مورين عن هذا المنهج أنه بعد - ديكارتي
méta – Cartésienne

فالمنهج الديكاتى يفصل عالم الذات الخاص بالتفلسف عن عالم الموضوع الخاص بالعلم (١) . والمطلوب الآن هو إيجاد اتصال بين العالمين بواسطة منهج جديد .

« إن منهج الافكار « الواضحة » و « المتميزة » الديكارتى هو مبدأ التبسيط الواقع وللفصل بين عناصره . ونحن فى حاجة إلى منهج يأخذ فى اعتباره جميع الاشياء الموجودة إبتداء من الذرة الميكروفيزيقية حتى الأجرام السماوية ، إبتداء من البكتيريا حتى الإنسان المعقد ، وبإختصار ، نحن فى حاجة إلى أن نتجاوز ديكارت وكل مناهج العلم الكلاسيكى » .

وللتأكيد على ضرورة استبعاد المنهج الديكارتى يقول مورين :

« لم يعد من الممكن أن نستجيب لمبدأ النظام (ونستبعد عدم النظام) ولمبدأ الوضوح (ونستبعد الغامض والمعقد) ، ولمبدأ التميز (ونستبعد المتشابك والمتصل من الاشياء) ومبدأ الفصل (ونفصل ما لايقبل القسمة أو غير المقسم) » .

غير أن مورين يعترف بأن المنهج الجديد يحتاج لجهد ونصب « فالمناهج طويلة » ، والمنهج يأتى فى النهاية كما قال نيتشه ، وهو لا يماثل طريقة لطاهى الوجبات ، كما أنه لا يماثل طريقاً ممهداً تجوبه السيارات . إنه يولد مع البحث ، ويساعد على شق الطريق فيه .

---

(١) من المعروف أيضاً أن المنهج الديكارتى أدى إلى فصل النفس عن البدن ، والفكر عن المادة ، والكليات عن الأشياء ، إذا أخذنا تعبير ميشيل فوكوه .

راجع : « البنيوية بين العلم والفلسفة » المؤلف . دار المعارف ١٩٨٠م ، ص ١٣٤

والمنهج هو بمثابة مبدأ أول أو أنموذج جديد لتناول موضوعات المعرفة يتضمن تمايزاً وتعارضاً ضرورياً مع أفكار وتصورات سابقة. فمثلا كان الانتقال من مبدأ بطليموس الذى يجعل الأرض مركزاً للعالم ويجعل الشمس كوكباً تابعاً للأرض إلى الثورة الكوبرنيقية التى غيرت العالم بعد أن طردت الأرض من المركز إلى المحيط ، نقول كان هذا الانتقال نتيجة لملاحظات عديدة لا تتمشى مع نسق التفسير القديم ، كما كان ثمرة لمحاولات إصلاح هذا النسق ثم لتغيير مبدأ التفسير ذاته . وهكذا كانت الثورات الفكرية دائماً ثمرة لحركة مأتجهة تبدأ من الملاحظة أو التجربة وتنتهى إلى المبادىء المنظمة للتجربة (١).

ويلاحظ مورين أنه لم تعد هناك فكرة مركزية يخضع لها أى تفكير . وقد كانت الفكرة المركزية القديمة هى فكرة «النظام» . أما الآن ، فقد كشف مورين عن أن «النظام» وحده لا يكفى ، فهو ثالث ثلاثة مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وثلاثى المفاهيم هو (النظام ، عدم النظام ، البنية) (٢)

والدليل على تكامل هذه المفاهيم المتضادة أن «بنية» الكائن الحى قد تتضمن «عدم النظام» ، بل إنها تفترض وجوده أحياناً . ونعنى بذلك أن جميع مكونات الخلية وجميع الخلايا المكونة لجسم الكائن تشيخ وتفنى دون أن تتبع ترتيب معين،

---

(1) Nouvel Observateur op. cit, p. 107.

(٢) كلمة «بنية» هنا ترجمة للكلمة الفرنسية **Organisation**. والبنيـــة لا تعرف بمعزل عن «التنظيم» الذى يحدد العلاقات المتكاملة بين عناصرها الداخلية ، فى حين أن النظام هو علاقة خارجية تصف الأشياء من الخارج .

والحياة ليست سوى انتاج مستمر لجزئيات جديدة وخلايا جديدة .

ويرى مورين أن هيراقليط قد عبر عن هذا المعنى بطريقة مركزة عند ما قال : « أننا نحيا بالموت ونموت بالحياة » .

أما الشق الأول من العبارة فإنه يعني أن الاضمحلال ضروري للحياة (اضمحلال الخلايا التي تشيخ ثم تفنى) ، والشق الثاني يعني أن الإنسان في كفاحه ضد الفناء لا يلبث أن يفنى .

كما يرى مورين أن مفاهيم « الحياة ، والموت ، والتحلل (١) » هي الأخرى مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسه في نفس الوقت . وقد دال في كتابه الأخير (المنهج) على أن « عدم النظام » لا ينفصل عن العمليات الحيوية المتصلة بالتجديد والخلق رغم أنه في حقيقته تشتت وهدم .

ورداً على سؤال عن « الدقة » في الأبحاث العلمية أجاب مورين :

لقــــد ناضلت كثيراً ضد الدقة التي يحصل عليها الباحث بإزالة التعقيد أي بتشويه الواقع . ومع ذلك فإن مايثير إعجابي في العلوم هو ماتقدمه من معطيات مدهشة لا يمكن أن يتوصل اليها التأمل بمفرده . وإذا كان العلم يقدم لنا معارف جديدة ، فإنه يجبرنا أيضاً على التساؤل وعلى إعادة النظر في أفكارنا وهذا يعني أنه لا يقدم يقيناً ، بل يثير ظناً (٢) .

---

(١) « التحلل » ترجمة لكلمة Désintégration

(2) "La Science c'est ce qui nous apporte de l'incertitude" Nouvel Observateur, op. cit, p. 122.

العلم والسياسة :

يقول مورين: إن كل معرفة إنما تحمل بين طياتها إمكانية التطبيق في المجتمع، وبالتالي يمكن أن يكون لها دوراً أسياسياً . وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان الاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية تحمل بين طياتها عوامل التقدم السياسي ، كما اعتقد كذلك بأن نمط الحقيقة العلمية المؤسس على التجريب سيصبح معبراً عن حقيقة المجتمع . غير أن السلطة القائمة على القهر قد استفادت من انجازات العلم . وأصبح العلم هو العامل المساعد للبربرية والقهر .

إن بربرية العلم إنما تتحالف الآن مع كل الصور التقليدية أو الجديدة للبربرية . وإذا كان ديكارت قد كتب « المقال عن المنهج » بهدف أن يكون الإنسان «سيدا للطبيعة ومتمكاً لها » (١) ، فها نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بناصية الأشياء الفيزيقية ثم البيولوجية ، وقد يمسك غداً بناصية التوجيه السيكولوجي .

ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نهدم علاقة السيد بالعبد التي ما أن قامت بين الإنسان والأشياء أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل الفعالة لاستغلال واستعباد البشر .

إن المسألة إذن لم تعد تتصل بسيادة الإنسان على الطبيعة بل هي كيف يكو الإنسان قواماً على هذه السيادة نفسها ؟ وهذا يعني أنه إذا كان لابد من سيادة جديدة فهي أن يكون الإنسان سيداً على ذاته وواثقاً فيما تقدمه الصور التلقائية

---

(١) يظهر ذلك من عنوان كتاب المقال عن المنهج ذاته ، فهو « مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » . وقد جاء هدف الكتاب في المتن ، نشر سنة ١٦٣٧ م .

للبنية (١) .

ويرى مورين أن العلم الجديد ينبغى أن يؤسس على ما أسماه «منهج التعقيد» ، ويتصف هذا المنهج بما يلى :

أولا : أن تكون المعرفة نابعة من الاحتياجات والإمكانات الداخلية للبشر وخاضعة لضوابط لاتتجاوز حدود هذه الاحتياجات والإمكانات الداخلية(٢) .

ثانياً : يعترف هذا المنهج بما للأشياء من أسرار دون أن يتعمد تشويه وجودها (٣) .

ثالثاً : يؤدى هذا المنهج إلى مبدأ للعمل لايمسك بناصية الأشياء بقدر مايواصل بينها ولايسوسها بقدر مايثير فيها الحياة(٤) .

ويرى مورين أن أحسن أنموذج للعلم الجديد هو العلاج بالإبر لأنه ينصب

---

(١) هذا يعنى أن الإنسان لاينبغى أن يخالف طبيعته ، والنص يشير إلى تأثر مورين بالاتجاه البيولوجى ودوره فى السياسة .

(٢) عبر مورين عن هذه الصفة بقوله :

C'est une méthode qni apporte des possibilités d'auto.connaissance et d' auto. controle.

(٣) الإشارة هنا إلى الجانب المجهول فى الأشياء ، والذى تطمسه المناهج العلمية القائمة على التجريد بما تطلقه من أحكام كلية وتعميمات مشوهة لحقيقة الجزئيات .

(٤) هذا يعنى أن المنهج الجديد يطالب الإنسان بالنظر إلى الأشياء [illegible]
[illegible]
الطبيعة .

على مواضع معينة من سطح الجسم ، فيثير قنوات عصبية موضعية ويحثها على النشاط التلقائى .

ومن المعروف أن العلاج بالإبر لا يخدر الأعصاب ، ولا يمنعها من ممارسة نشاطها ، ولا يوجهها رغماً عنها ، بل كل ما يفعله أنه يثير فيها الحياة .

إن المجتمع الجديد يحتاج إلى سياسة جديدة لامذهبية : لا تستخدم العنف ولا تحبذه ، لا تتعصب ولا تتحزب ، توقظ المواهب وتوقد المشاعر ، وتقترح المثل الأعلى فى الممارسة والسلوك ، كما أنها تصلح ما يظهر من فساد وإفساد . ويعرب مورين عن اعتقاده بأن هذه النظرة ستجدد - بكل تأكيد - مفهومنا للعمل السياسى ومفهومنا للمجتمع .

وينقد مورين المفهوم الحديث للحزب السياسى فيقول : إنه صورة جديدة من صور الحكم واتخاذ القرار . وعلى الرغم من أن قادة الحزب يكرسون أنفسهم للخدمة العامة ، ويؤثرون على أنفسهم ، ويكونون على شاكلتهم أبطالا ذوى نمط خاص ، إلا أننا نجد أن هؤلاء المناضلين يحبسون ذواتهم داخل قاموس أجوف ، ويفزعون من كل ما يتعارض مع مخططاتهم ، ويستعدون لقطع رؤوس من يرون فيهم ورماً خبيثاً يخشى من انتشاره .

وفى حين أن السياسة تعتبر من أعقد التخصصات وأبعدها عن اليقين ، نجد أن مخططات القادة تتصف بتبسيط متعصب للأمور من شأنه أن يعطل الذكاء .

ويخلص مورين إلى أن مثل هذه الأحزاب لا يمكنها أن تخلق مجتمعاً جديداً ، إنها لا تخلق إلا مجتمعاً على شاكلتها . وفى هذا يقول سانت جست Juste بحق : « إن كل الفنون قد أبدعت من الروائع ما لا تحصيه كتب التاريخ ، أما السياسة

فإنها لاتتمخض إلا عن ميلاد الجبابرة »(١) .

وهذه العبارة لاتعنى فقط أن المجتمع « الجيد » لم يظهر بعد ، بل هى تعنى كذلك أن البشرية لم تتوصل بعد إلى ممارسة فن للسياسة يخدم مالديها من تطلعات تتصل بالحرية والاشتراكية والديموقراطية .

إن فن السياسة هو من أعقد الفنون . وعلى الرغم من ذلك فإن الإيديولوجيا السياسية غالباً ما تكون محدودة وقاصرة بسبب أحكامها المبسطة للواقع السياسى (فهذا الأخير إما خير أو شر ولا وسط !) ، أما الممارسة السياسية فقد كانت تتسم غالباً بالعنف وقلة الخبرة .

إن المجتمع الجديد لن يتولد عن إثراء الجانب الإنسانى الذى أهمله المجتمع التقنى البيروقراطى ، كما أنه لايظهر نتيجة الكشف عن هذا الجانب داخل المجتمع الشمولى . وذلك لأن هذا المجتمع الجديد سيكون قادراً على أن يكون بنفسه ولنفسه ردود فعل ناجحة ومستمرة ضد الاستغلال والطبقية والشمولية .

وعندما سئل مورين عما إذا كانت هذه النظرة تكشف عن تفاؤل متزايد أجاب بأنه ـ على العكس ـ متشائم جداً لأنه يعتقد أن المجتمعات مازالت تسير من سىء إلى أسوأ . فنحن مقبلون ـ على حد تعبيره ـ على كارثة حضارية بسبب انتشار الأسلحة النووية وبسبب تقدم الوسائل السيكلوجية والبيولوجية الكيميائية للتأثير على الجماعات مما يسبب ظاهرة الاغتراب (٢) .

ثم يستطرد مورين قائلا : « غير أنه كلما تفاقمت الأزمات وكلما زادت المخاطر

---

(1) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 130.

(2) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 131.

كلما زادت أيضاً فرص الحلول الجديدة . ولهذا فإني كلما زدت تشاؤماً كلما زدت تفاؤلا أيضاً » . .

ويختتم مورين حديثه للمجلة الفرنسية مؤكداً على ثقته التامة بحتمية التطور ويقول :

« إن الخلية باعتبارها وحدة الكائن العضوى ، والأساس الأول للبنية الحية لم يظهر تكوينها إلا بعد مرور أكثر من مليار من السنين . ونحن بدورنا لا ينبغى أن نتعجل ظهور مجتمع مثالى تتصف مؤسساته بالدوام والثبات رغم ما نمر به من أصناف العذاب وأضرب المعاناة ورغم ما يعرضه علينا الساسة من أمانى وآمال . فالمجتمع الجدير بهذا الاسم لم يظهر بعد » .

وهكذا نلاحظ أن تلك الأفكار الجريئة لفيلسوفنا المعاصر إنما تكشفت عن أهم سمات هذا الفكر الذى ساد فى عصر غزو الفضاء . فلم يعد يسمح عصرنا بصياغة أنساق فلسفية أو حتى مناهج فكرية تتصف بالوضوح والتميز ، وذلك بسبب تعقد الواقع وتعدد جوانبه فضلا عن تضاعف عناصره المجهولة .

وفى النهاية ، فإن الفيلسوف المعاصر قد أصبح ذلك المرشد الذكى الذى يقود الفكر نحو مبادءات جديدة تستهدف شق العديد من الطرق الجديدة والأصيلة رغم قتامة الواقع اليومى السميك .

المصادر

أولا : مؤلفات ادجار مورين :

1 — L'An zéro de l'Allemagne, (Plon, 1946).

2 — L'Homme et la mort, (Plon, 1951)

3 — Le Cinéma ou l'homme imaginaire, (C.N.R.S., 1956).

4 — L'Esprit du temps, (P. U F, 1961).

5 — Introduction à une politique de l'homme. (P.U F,1965)

6 — Le Vif du Sujet, (P U.F, 1969).

7 — Le Paradigme perdu : La nature humaine, (Seuil 1973).

8 — La Méthode : nature de la nature, (Seuil, 19 7).

ثانيا : مراجع أخرى وردت فى البحث :

(١) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية فى الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠م .

(٢) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨ م .

(3 J. P, Enthoven : « Les Trois Visages d Edgar Morin », in (Le Nouvel Observateur No 653 du 16 Mai 1977).

(4) Andrè AKOUN : «Entre l'Existentialisme et le Marxisme» in (Magazine Littéraire, Sèptembre 1977).

(5) Dominique GRISONI : « Politiques et Philosophies », in (Magazine Littéraire, Séptembre 1977).

(6, Larousse Encyclopédique (Supplément 1975).

" الفلسفة البراجماتية "

وليم جيمس

(١٨٤٢ ــ ١٩١٠)

" الفلسفة البراجماتية "

وليم جـــــيمس
(١٨٤٢ ـ ١٩١٠)

ولد فى نيويورك فى ١١ يناير سنة ١٨٤٢ ، وكانت أسرته عريقة فى العلـــــم والثقافة ، وقد بدأ حياته بالاهتمام بالدراسات العملية مثل الطب والطبيعة وعلـم النفس الفيزيقى ثم تحول الى دراسة المشكلات الفلسفية والدينيـة ، وقد ظهر له كتاب " مبادئ علم النفس " سـنة ١٨٩٠ ، و " ارادة الاعتقاد " سنة ١٨٩٧ ، و "أصناف التجربة الدينية " سنة ١٩٠٢ ، والفلسفة البراجماسية سنة ١٩٠٧ ، و " معـــــنى الحقيقة " سنة ١٩٠٩ ، و " كون متكثر " ظهر فى نفس السـنة ، ونشر له بعـــد وفاته : " بعض مسائل الفلسفة " سنة ١٩١١ و " محاولات فى التجربة البحتة " سنة ١٩١٢ .

وقد تحدد الاتجاه البراجماسى او العملى اولا على يد الفيلسوف الأمريكـــى تشارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) فى مقال له بعنـوان " كيف نوضـــح افكارنا " (١٨٧٨) ، وهو فى هـذا البحث يقرر أن " تصورنا لموضوع ما هو تصورنـــا لما قد ينتج عن هـذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر " ، وهذا يعنى أن معيـــار الحقيقة هو العمل المنتج وليس الحكم العقلـى ، كما يعنى أيضا أن العمل مبـدأ مطلق مما يترتب عليـه أن يتصف العالم بالمرونة فنستطيع التأثير فيه وتشكيلــه . والتجوبة الوجدانية تتصف بالتنوع والتغيير لأن البراجماسية مذهب كـــثرى" Pluralistic يرى العالم متكثرا ويعارض الأحادية والجبرية ، وهنا يتوقـــف مستقبل العالم على فعل الكائنات التى تحدد مصيره ، وهو فعل متكثر أيضا أى متعدد بتعدد الكائنات وسنرى أن أفكار بيرس كانت هى المقدمات التى بدأ منهـا وليم جيمس .

يرى جيمس ان الاتجاه البراجماسى هو الاتجاه الذى يصرف النظر عن المبادئ والمقولات والتصورات المفروضه لكى يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستقبلة • وهذا الاتجاه ليس مذهبا بل هو منهج اى أداة للبحث نستعين بها فى تغيير صفحة الواقع • ولذا فهو يعارض النزعات العقلية لانه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود فى ذاتها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع • فالحقيقة صفة فكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة " Truth happens to an idea, it becomes true by events".

ويمكننا القول بأن فلسفة وليم جيمس فلسفة تجريبية متطرفة تقف فى مواجهة الفلسفات المثالية التى انقطعت عن الواقع لاصرارها على ممارسة التفكير المجرد على الانغلاق بداخله • كما يمكن القول أيضا بأن الواقع البراجماسى هو واقع متكثر يتصف بالتعدد والتغير ويتجه نحو المستقبل • فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية فى نفس الوقت • وهنا يتضح التقارب بين وليم جيمس وبين المذاهب الاسمية التى لا تؤمن الا بالجزئى ولا تتعلق الا بالمشخص وتعتبر الأشياء مستقلة عن العقل المدرك •

يقول وليم جيمس : " ان الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمى Nominalisme فى أنها تتعلق دائما بالجزئى • ومع المذهب النفعى فى انها تؤكد دائما قيمة الجانب العملى • ومع المذهب الوضعى فى انها تحتقر دائما سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل الزائفة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية" •

والواقع عند جيمس لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية ولذا كان من الصعب أن نعبر عن جميع المدركات بلغة التصورات • كذلك نلاحظ أن للواقع صورا متعددة • وليس فى استطاعة أى فرد أن يقوم بمفرده بتجربة الحقيقة على مختلف صورها • فربما كان تعدد الصور يتقارب مع تعدد الأفراد • وكان لا بد من دراسة تلك التجارب

المختلفة فى شتى صورها اذا أردنا ان ننفذ الى صميم الواقع .

الحقيقة عند وليم جيمس :

الحقيقة على نوعين ، لأن موضوع التصور اما ان يكون شيئا خارجيا او منهاجا عمليا لارضاء حاجة نفسية : ففى الحالة الأولى " النكرة الحقة عن موضوع ما هى التى تقود أعمالنا نحو هذا الموضوع " ، وفى الحالة الثانية " القضية الحقة هى التى يستتبع التسليم بها نتائج مرضية " أى محققة لمطالبنا . ونلاحظ أنه فى الحالتين ليست الحقيقة تصورا مطابقا لشئ كما يعتقد عامة الناس ، ولكنها التصور الذى يؤدى بنا الى الاحساس بشئ او الى تحقيق غرض ، وفى الحالتين يكون الخطأ هو الفشل فى حدوث الاحساس أو تحقيق الغرض . وبعبارة أخرى ، فان الحقيقة ليست خاصية ملازمة للتصور بل هى حدث يتعرض له (كما سبق أن قدمنا) فيكتسب الصدق بما يحققه من عمل . وفى هذا يقول الفيلسوف برجسون : " ان الحقيقة فى المذهب العملى هى اختراع invention ، بينما كانت فى المذاهب الأخرى اكتشاف deocuverte " . ولما كان الاختراع الصناعى يتعقب الفوائد العملية ، كذلك كانت القضية الصادقة تزيد فى سلطاننا على الأشياء . فدوران الأرض فرض مفيد فى تصور الظواهر ، وهو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس . ولقد كانت الحقائق المقبولة الآن عند عامة الناس مجرد مخترعات لاستخدام التجربة ، ثم تأصلت فى العقل بمرور الزمن . وهى " بطاقات " لا تدل على شئ فى الواقع الا بقدر ما تقدمه من انتاج . واذا قال كنط ان الحقيقة تابعة لتركيب العقل ، فان المذهب العملى يضيف الى ذلك أن تركيب العقل كان نتيجة لاقدام بعض العقول الفردية التى اخترعت المعانى والمبادئ " هذا بالاضافة الى أن الاتجاه البراجماسى يتسع نطاقه ليشمل كل حقيقة ، ويستوعب العلم والميتافيزيقا من حيث هما موضوع عمل .

الحقيقة هى التحقق Truth is verification ، لذا كانت الأفكار

الحقيقية هي الفروض الناجحة . غير أن من الأفكار مالم يثبت نجاحه أو فشله وهو مع ذلك لا يستبعد امكانية خضوعه للتحقق Verifiability . ولهذا فان جيمس يقرر أن معظم الحقائق تحيى على نظام مالى قوامه الاستدانة Credit system . فهى تظل سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون خشية أو توجس ، شأنها فى ذلك كمثل أوراق النقد التى تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل الناس يتداولونها فيما بينهم .

والمنهج البراجماسى عند وليم جيمس يقوم بحسم المناظرات الفلسفية التى لم يتوصل فيها الجدل النظرى الى أى نتيجة ، فالتساؤل عن العالم وهل هو مادى او روحى ، والتساؤل عن الجبر او عن الحرية ، وأيضا التساؤل عن وحدة العالم أو كثرته ، نلاحظ أنها أمور يتعذر نسبة الصدق الى أحد جوانبها ما لم يستند ذلك الى المنفعة . أما اذا تعذر تحكيم مبدأ المنفعة ، فعندئذ تتساوى الأطراف المتناقضة ويكون استمرار الجدل فيها مجرد عبث ومضيعة للوقت . واذا أخذنا مثلا مسألة التقابل بين الاتجاه المادى والاتجاه الروحى ، فسنرى أن الحكم الذى يقرر كلا من القضيتين ليس متناقضا خصوصا اذا اقتصرنا على النظر الى ماضى الكون ، اذ يتساوى عندئذ ان نقول أن العالم قديم قدم المادة أو أنه من صنع روح الهية . أما اذا نظرنا فى الأمر نظرة مستقبلية ، فسنرى أن هناك فرقا كبيرا بين المادية والروحية وفقا لمعيار المنفعة . ذلك أن منافعنا ليست حسية فقط ، فمن أعمق حاجات الانسان أن يكون هناك نظام للخلق الدائم . اما المذهب المادى الذى يجعل مصير الانسان متوقفا على قوى كونية عمياء ، فانه لا يعبر عن حاجات الانسان الحقيقية . وفى هذا يقول وليم جيمس " ان العقيدة الروحية فى شتى صورها من شأنها أن تقودنا الى عالم ملئ بالوعود والأمانى ، بينما تغرب شمس المادية فى محيط من الحسرة وخيبة الأمل " .

وفيما يتعلق بالفصل بين أنصار الحرية وأنصار الجبرية يرى وليم جيمس أن الاعتقاد

بالحرية مصدر قسوة وشجاعة لانه يتضمن امكانية الوصول الى الكمال بينما كانت المذاهب الالية التى ترى فى مسار الاشياء خضوعا للضرورة ، تزعم أيضا أن فكرة الاحتمال انما تنشأ من جهل الانسان بأسباب أفعاله ، ومن هنا كان التقدم عملا عشوائيا داخل طبيعة عمياء ، وهى فكرة لا تستريح اليها النفس فيلزم بطلانها .

" والمنفعة الفردية " ليست هى معيار صدق الأفكار ، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع الأفكار السائدة والتى تثبت دوما أنها صحيحة . وهذا لا يعنى أن دائرة الاعتقاد مغلقة عند وليم جيمس ، اذ أن كل حقيقة تقبل التغير نظرا لاكتشافنا المستمر لحقائق جديدة ونظرا لارادة الاعتقاد الموجودة فينا . وارادة الاعتقاد هذه ليست شيئا آخر سوى رغبة وجدانية تتضمن عناصر اجتماعية . وهذا يعنى أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح فى معظم آرائنا ومعتقداتنا .

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية . وهى تجربة تتصف بالقلق حيال الالام والشرور ، كما تبشر بالنجاة منها بفضل مساعدة " قوة عليا " ، هذه القوة العليا هى موجود أعظم نشارك نحن بطريقة شعورية فى وجوده وثمرة التجربة الدينية القداسة اى الفقر الارادى والمحبة والايثار وهى فضائل نافعة للأفراد والجماعات .

والعالم ليس خيرا محضا ولا شرا محضا ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن . والتفاؤل الذى يدعو اليه جيمس ليس سوى نزعة اخلاقية تؤمن بامكان التحسن .

والاله الذى نؤمن به ليس الها مفارقا ، لأن الاله المفارق لا يدخل فى علاقة مع الانسان . انه على الأخرى بمثابة الحقيقة المثالية الباطنة فى صميم الاشياء . والقول بالأحادية (أى الاعتقاد باله يتحد بالعالم) لا يتفق مع الحقيقة .. لأن

الأحادية تميز بين الله باعتباره لا متناهيا والله باعتباره صانعا للطبيعة ، أى تميز بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود وكثرة الموجودات المتناهية ، وتعتبر الكثرة مجرد ظواهر لا حقيقة لها فى ذاتها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقية .

أن الاله الذى نحتاج اليه هو اله متناه ، وهو نفسه جزء من العالم ، تتوسط بين كماله وبين نقصنا درجات من الكمال متمثلة فى أرواح أخرى . وفى القول باله متناه تفسير لامكان الشر ، وحافز للتعاون معه على تحقيق الخير ، وفتح لأبواب الحرية القائمة على الاختيار بين الممكنات .

تقييم المذهب البراجماسي :

لقد كان المذهب البراجماسي من أطرف المذاهب النسبية حيال المعرفة فى العصر الحديث . وقد أخذ هذا المذهب عن كنط الرأى القائل بأننا نركب معرفتنا . كما يمكننا أن نجده ضمنا فى مذاهب سابقة على كنط عند بروتاغوراس السوفسطائى الذى يصرح بأن الانسان مقياس الأشياء جميعا .

والواقع أن الحالة التى كانت عليها العلوم فى أواخر القرن التاسع عشر ، قد ساهمت الى حد كبير فى نشأة المذهب العملى ونموه وترعرعه عند بعض معاصرى وليم جيمس من أمثال نيتشة فى المانيا (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ، وشلر فى انجلترا (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧) .

ففى البيولوجيا ، تعلمنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى بالصراع من أجل الحياة Struggle for life ، وأن أعضاء الكائن الحى المتطورة " تفيده " فى ذلك الصراع . فاذا تحسن ذكاء الكائن مثلا اشتدت قدرته على مجابهة المخاطر . ونحن هنا لا نبتعد كثيرا عن الفكرة القائلة بأن هناك تقاربا بين الحقيقة truth وبين الفائدة أو النفع usefulness .

ويعلمنا علم النفس بأن كل سلوك يهدف الى غرض ، وكل نشاط ذهنى غائى، وكذلك كان لتقدم الفروض Hypothesis فى ميدان العلوم قرب أواخر القرن التاسع عشر اكبر الاثر فى تقدم البراجماسية ، فقد كانت قيمة الفرض تقاس بمدى نفعه فى تفسير الظواهر .

ولقد كان الخطأ الذى وقعت فيه المذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة الحقيقة ، انها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من واقع موجود من قبل مثل المثل عند أفلاطون والأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . فالحقيقة عندهم تنتسب الى الماضى ، أما فى الاتجاه البراجماسى ، فانها تتعلق بالمستقبل لأن الأفكار - كما رأينا - توزن بميزان نتائجها لا بميزان المبادئ التى اشتقت منها .

ويمكننا ان نفهم - بناء على ما تقدم - التعريف الذى يضعه الفيلسوف الفرنسى برتلو René Berthelot للبراجماتزم . يقول : " انها رومانتيكية نفعية "Utilitarian romanticism".

أما أنها نفعية ، فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الافكار وما يجب أن يؤدى اليه التصديق بها من منفعة .

أما أنها رومانتيكية ، فهذا ظاهر أيضا من اصرارها على الخصائص الديناميكية للأشياء . وفى هذه النقطة كان وليم جيمس يصرح بأن : " الفكرة الصحيحة هى الفكرة (الديناميكية) التى تعمل " ، كما كان يحثنا دائما على البحث عن القيم المادية (بل النقدية) لأفكارنا .

AtrЯe idea is an idea that works, and we must always see the " Cash-value" of our ideas.

ولم تبتعد براجماسية شلر Schiller كثيرا عن المفهوم الذى حدده جيمس، (فعندما نكون حكما صادقا ، نحن الذين نعتقده ونكسبه صفة اليقين) ، بيد أن شيلر كان يزيد من تمسكه بالعنصر الاجتماعى باعتباره ضروريا فى تقرير الحقيقة ، وهو يقصد بالعنصر الاجتماعى الاتفاق والانسجام بين العقول المختلفة .

وقد شهدت البراجماسية ظهورا جديا فى أمريكا على يد جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) فيما عرف بالنزعة الاداتية Instrumentalisme فالفكر فيها آلة أو أداة instrument ، تستخدم فى حل مشكلات الحياة العملية .

ونتساءل الآن : ما قيمة المذهب البراجماسى ؟ ألا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد القول بأن قيمة الفكره تقاس بنتائجها ؟

نحن نشعر عندما نحكم على قضية بأنها صادقة أننا قد اثبتنا شيئا مختلفا عن كون القضية لها نتائج مفيدة . هذا بالاضافة الى أن محك الحقيقة فى الاتجاه البراجماسى - وهو المنفعة التى تؤديها الفكرة - لا نستطيع أن نطبقه على جميع القضايا . فقد توجد قضايا صادقة ، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج مباشرة . وأحيانا نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضى زمن طويل ما لها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى أول الأمر . بالاضافة أيضا الى أن المذهب البراجماسى يخلط بين ارادة الوصول الى الحقيقة ، وهو مبدأ صالح فى ميدان الحياة العملية ، وارادة الفصل فى الحقيقة ، وهى مبدأ يتعذر قبوله فى مجال الفكر .

ومهما كان من شىء ، فانه لمن الصعب أن ننكر ما أسهم به البراجماسيون فى

مجال البحث عن الحقيقة . ويكفى أن نذكر أن " التجريبيه الأصيلة " Radical Empiricism عند وليم جيمس قد نجحت فى تبرير العلاقات الموجودة فى التجـــربة (وهى علاقات مثل : اذا ، ومع ، وواو العطف) وهو ما لم تنجح فيه المذاهب العقلية والتجريبية .

فالتجريبيون لا يرون فى التجربة الا أشياء متناثرة ليس بينها أدنى ترابط ، مـــع استثناء هيوم طبعا الذى حاول أن يربط بين الأشياء المتناثرة بما أسماه العــــادة custom والاعتقاد belief

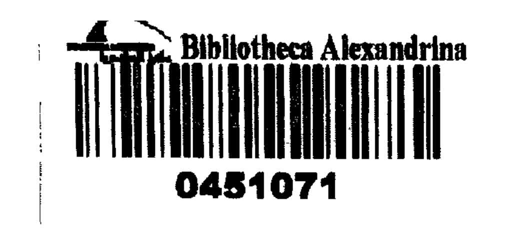
أما العقليون ، فمع اعترافهم ضمنا بأن لا وجود لعلاقـــات فى التجربة ، يجعلون العقل هو منبع هذه العلاقات .

أما وليم جيمس فيعتقد أن العلاقات متضمنة فى التجربة ، وأننا نشعر بها فيهـــا . فنحن نشعر مثلا بوجود علاقات بين الأشياء مثل العلية والكيف والكم والاضافـــــة . ونلاحظ أن فكرتى عن الشئ والشئ نفسه — عند جيمس — ليسا حقيقتين مختلفـــتين بل حقيقة واحدة ، اذا نظر اليها من الناحيـــة السيكلوجية كانت فكرة ، واذا نظـــر اليها نظـــرة موضوعية كانت الشئ الفيزيقى نفسه . وهذا الرأى يعارض رأى التجريبيين الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء أو ما يمكن أن نسميــــــه تمثــــــــلات Représentations .

ومن مزايـــا المذهب البراجماسى انه ساهم فى هدم المذاهـــب المثاليــــة المطلقة ، تلك التى كانت تخضـــع الواقع الخصب الى عدد من المبادئ العقليـــــة الجامدة . كما انه كشـــف عن الطابع الانسانى للحقيقـــة ، فاتجه المفكرون المعاصرون الى التعلـــق بالملموس والمتعدد ، وكل ما يعتبرنا فى الحياة من ضروب القـــلق والصراع والمخاطرة .

مراجع في الاتجاه البراجماسي :

١ ـ الدكتور محمود زيدان : " وليم جيمس " ، دار المعارف بمصر .
٢ ـ يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة " ، دار المعارف بمصر .
٣ ـ الدكتور زكريا ابراهيم : " دراسات في الفلسفة المعاصرة " ، مكتبة مصر بالفجالة .


Bibliotheca Alexandrina
0451071